





















---

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET C<sup>ie</sup>, RUE GARNIER, 4.

---



ANNALES DU MUSÉE GUIMET

---

REVUE  
DE  
**L'HISTOIRE DES RELIGIONS**

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

**MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY**

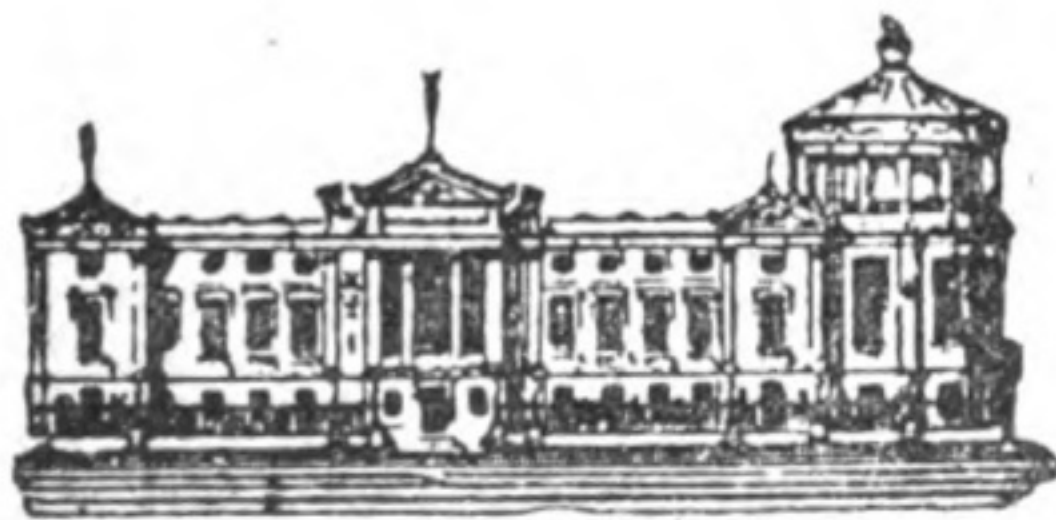
AVEC LE CONCOURS DE

**MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT,  
E. CHAVANNES, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE  
GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIGHER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI,  
SYLVAIN LÉVI, AD. LODS, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX,  
ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAUVET, C. PIEPENBRING,  
A. RÉBELLIAU, AD. REINACH, M. REVON, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.**

---

*TRENTE-CINQUIÈME ANNÉE*

TOME SOIXANTE-NEUVIÈME



**PARIS**  
**ERNEST LEROUX, ÉDITEUR**  
**28, RUE BONAPARTE (VI<sup>e</sup>)**

—  
1914

72-3

The diagram illustrates a two-dimensional lattice structure. It consists of a grid of points. Arrows indicate the types of interactions between these points: solid arrows represent nearest-neighbor interactions, and dashed arrows represent next-nearest-neighbor interactions. The distance between nearest neighbors is labeled as 'a', and the distance between next-nearest neighbors is labeled as 'b'.

100

TO: VINU  
ADDRESS: 100



# LA DOUBLE FORTUNE DES SÉMITES

ET LES

## PROCESSIONS A DOS DE CHAMEAU<sup>1</sup>

(PLANCHE)

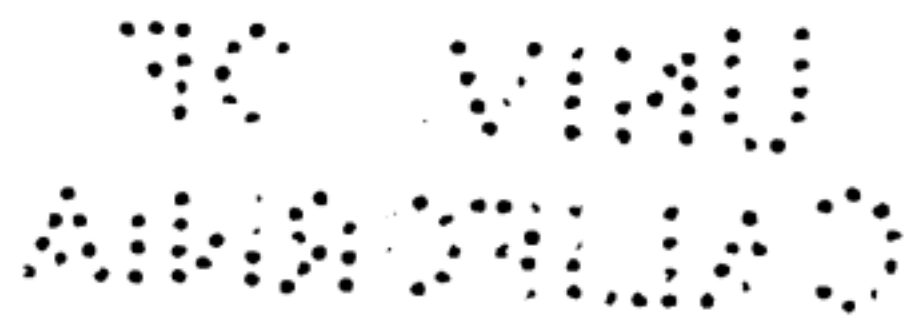
---

Il y a quelques mois je trouvais chez un marchand arménien, au milieu d'un lot d'antiquailles qu'il avait reçues de Damas, une terre cuite que sa singularité me fit acquérir. Elle nous offre en effet une représentation jusqu'ici unique et qui n'est pas sans intérêt pour la connaissance des cultes syro-arabes : les images de deux divinités jumelles portées à dos de chameau.

Comme le montre notre reproduction, cette plaque (H. 0<sup>m</sup>,16; L. 0<sup>m</sup>,125), qui formait la moitié antérieure d'une figurine, probablement posée sur un socle, n'a subi de mutilations que sur ses bords. Un chameau, dont les sabots de devant ont disparu, s'avance posément vers la gauche et est couvert du cou jusqu'à la naissance de la queue par une large selle plate, analogue au « panneau » employé dans nos cirques pour les exercices de voltige, laquelle est dissimulée sous les larges plis d'une étoffe tendue autour d'elle. Sur cette selle ou plutôt ce bât, sont posées deux statues féminines, exactement pareilles, coupées à mi-corps. Leur épaisse chevelure, dont deux longues boucles retombent sur chaque épaule, est entourée d'une couronne de feuillage ornée d'un médaillon<sup>2</sup> et surmontée d'une haute

1) Communication faite à l'Académie des Inscriptions le 3 octobre 1913.

2) Les prêtres des dieux orientaux et des empereurs portaient ainsi des couronnes ou diadèmes auxquels étaient fixés des médaillons avec les images des divinités qu'ils servaient; cf. Hill, *Jahresh. Oesterr. Instit.*, II, 1899, p. 245 ss. et Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. « Corona », p. 1525, figure 1986. Mais il est impossible d'admettre que notre terre cuite figure des



couronne tourelée. Du sommet de cette seconde couronne, un voile, dont il ne subsiste que quelques plis, s'abaissait de chaque côté, formant en quelque sorte le champ du relief, et recouvrait l'épaule gauche. Près de la tête du chameau on remarque l'amorce, ce semble, d'une tente ou capote semi-circulaire analogue à celle que conserve la terre cuite publiée plus bas (Pl., fig. 2). Les deux déesses ont le cou entouré d'un riche collier, et au-dessous est suspendu par une bélière à une chaîne un médaillon rond, décoré d'un buste en relief.

Le corps est vêtu d'une large tunique à manches plissées, qui est serrée à la taille par une ceinture nouée par devant. La main gauche saisit le bord du voile et tient peut-être une fleur, la droite levée à la hauteur de l'épaule est ouverte, la paume en avant.

Une éclatante polychromie rehaussait autrefois le modelé de ce groupe. La selle était verte et rose, rose aussi le vêtement et vert le voile.

Le type des deux déesses richement vêtues et portant la couronne tourelée, rappelle immédiatement celui de Tychè que nous trouvons reproduit sur de nombreuses monnaies de villes, spécialement en Syrie. Les cités avaient, en effet, chacune leur Fortune, leur *Gad*, qui présidait à leurs destinées et dont le caractère était déterminé au moment de leur fondation, comme le sort des individus à l'instant de leur naissance<sup>1</sup>.

Le geste prêté par le modelleur aux deux divinités confirme cette interprétation. Elles lèvent la main droite ouverte en signe de protection ou de bénédiction. On connaît une foule de représentations du même geste avec cette signifi-

prêtresses, car la couronne tourelée n'a jamais, que je sache, appartenu à celles-ci. De plus leur taille serait tout à fait hors de proportion avec celle du chameau. Au contraire il arrive fréquemment que les dieux syriens portent des bustes d'autres divinités : je me borne à rappeler la gaine des statues du Jupiter Héliopolitain.

1) Cf. Bouché-Leclercq, *Astrol. grecque*, p. 368 ; *Cat. codd. astrol. gr.*, V. première partie, p. 148, n. 2 ; Pauly-Wissowa, *Realencycl.*, s. v. « Gad ».



cation dans les cultes syro-puniques<sup>1</sup>, et le dieu solaire oriental, le *Sol invictus*, marque de la même manière sa bienveillance tutélaire<sup>2</sup>.

Pourquoi ces statues de la Fortune sont-elles juchées sur un chameau? C'est là un motif tout à fait exceptionnel dans l'imagerie religieuse de l'antiquité. Le Louvre possède un petit bas-relief provenant de Troade où l'on voit Psyché perchée sur un dromadaire, qui porte au cou une sonnette<sup>3</sup>. L'artiste paraît avoir mis dans cette œuvre décorative une intention plaisante qui est certainement absente de notre figurine votive. Quelques terres cuites d'Alexandrie montrent qu'à l'époque romaine les Égyptiens donnèrent parfois pour monture le chameau à Harpocrate, qui est plus souvent un dieu cavalier<sup>4</sup>; mais les anciens n'ont jamais représenté la Fortune comme une écuyère. Plus curieuse est une peinture, souvent reproduite, qui décore une aryballe de fabrication attique et datant probablement de la fin du iv<sup>e</sup> siècle, conservée au British Museum<sup>5</sup>. Un personnage en costume asiatique, coiffé d'une tiare et tenant un fouet, est assis sur un chameau à deux bosses, que précèdent et suivent des

1) Cf. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, 1903, p. 121 ss. Sur un des sarcophages anthropoïdes de Carthage au Musée du Louvre, un prêtre est figuré dans la même attitude.

2) Cf. mes *Mon. myst. de Mithra*, t. I, p. 123, n. 10; t. II, p. 202, fig. 29.

3) Fröhner, *Sculpture du Louvre*, n° 355; Clarac, Pl. 181, n° 91 = Reinach, *Répertoire*, I, p. 71. — Fröhner cite à ce propos deux pierres gravées où l'Amour [Psyché?] et le Soleil seraient représentés assis sur des dromadaires. La première paraît être simplement une invention burlesque (Tassie et Rape, *Catalogue of gems*, Londres, 1791, I, n° 6760. Pâte antique, *Townley: Cupid mounted on a camel*), mais la seconde est fort curieuse, si elle est authentique (*Ibid.* 3102: Sulphur, Stosch: *Phoebus with his head in rays, having a whip in his hand and sitting upon a camel. In the field a cock, an altar and a ram*).

4) Kaufmann, *Aegyptische Terrakotten der griechisch-römischen und koptischen Epoche*, 1913, fig. 35, n. 10 et p. 64. Mon attention a été attirée sur ce volume par M. Jean Capart.

5) *Monum. Istit.*, I, pl. 4, B; Reinach, *Répertoire des vases*, t. I, pl. 81, 7. Cf. Cecil Smith, *Catalogue of the Greek vases in the Br. Mus.*, III, 1896, p. 343-4; Saglio-Pottier, *Diction. ant.*, s. v. « Bacchus », p. 599, fig. 676. Cette aryballe, trouvée dans la Basilicate, y a certainement été importée d'Athènes.

musiciens danseurs. On a voulu y reconnaître la pompe de Bacchus vainqueur de la Bactriane, telle qu'on la fêtait sur le Tmolus. Cette interprétation est très conjecturale ; il n'est même pas certain que le personnage central de la scène soit Bacchus<sup>1</sup>. Cependant, il semble que, dans les processions dionysiaques, des figurants représentassent des épisodes de la légende du dieu, et que les décorateurs se soient inspirés de ces groupes costumés. C'est ainsi que sur un vase trouvé, dans la Russie méridionale<sup>2</sup>, on voit Dionysos à demi-couché sur un lit avec Ariane assise à côté de lui ; ce lit est porté par un mulet conduit par un satyre, qui danse en jouant de la double flûte. Cette scène singulière paraît bien avoir été empruntée à un cortège où, comme à Naxos, on commémorait le mariage de Dionysos et d'Ariane.

Quoi qu'il en soit de cette explication, elle nous met sur la voie de l'interprétation de notre terre cuite. Si je ne me trompe, celle-ci nous montre deux demi-statues de Tychè, telles qu'on les promenait à dos de chameau dans les processions de quelque temple de la région de Damas ou peut-être à Palmyre. Le chameau nous paraît toujours un quadrupède un peu ridicule, et son nom éveille en français un sentiment très éloigné de la vénération. Mais aux confins arabes de l'empire romain ce précieux animal était regardé comme une offrande agréable à la divinité. Les nomades du désert pratiquaient, en le sacrifiant à l'étoile du matin, de vieux rites d'omophagie<sup>3</sup>. Autour des temples d'Arabie il paissait librement dans l'enclos sacré, et ces troupeaux à demi sauvages passaient pour la propriété du dieu ; celui-ci nourrissait les pauvres et les hôtes du lait de ses cha-

1) Cf. Smith, *l. c.* ; Thraemer dans Roscher, *Lexikon der Mythol.*, s. v. « Dionysos », col. 1110.

2) Stephani, *Compte-rendu*, 1863, pl. V, 3, p. 328 = Saglio-Pottier, *Dictionn.*, s. v. « Lectica », p. 1003, fig. 4375. Comparer la couche de la terre cuite du Louvre reproduite plus bas.

3) C'est le sacrifice bien connu que décrit saint Nil ; cf. Robertson Smith, *Lectures on the religion of the Semites*, 1889, p. 263, sq. ; Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, 2<sup>e</sup> éd., 1897, p. 119, cf. p. 114.



melles<sup>1</sup>. A Pouzzoles, en l'an 11 ap. J. C., des Nabatéens consacrent à leur dieu Dusarès deux chameaux peut-être de pierre ou de métal<sup>2</sup>. Il n'est donc pas surprenant que dans un pays où le « vaisseau du désert » sert habituellement de bête de somme, on l'ait jugé digne de porter dans les cérémonies liturgiques les images divines<sup>3</sup>. Lucien<sup>4</sup> ne nous montre-t-il pas les prêtres d'Atargatis parcourant les campagnes avec la statue parée de leur déesse chargée sur un âne ?

Ce point élucidé, il nous reste à résoudre la difficulté principale que présente l'interprétation de notre terre cuite. Pourquoi a-t-on offert à l'adoration de la foule non pas une mais deux statues accouplées de Tychè ? On trouve à la vérité sur certaines monnaies les protectrices tourelées de deux villes représentées ensemble et se donnant la main,

1) Wellhausen, *op. cit.*, p. 107, 112; Robertson Smith, p. 139, 201, 265. Je ne sais si, dans le même ordre de faits, on peut citer la scène, encore mal expliquée, figurée sur un bas-relief de Palmyre publié par Sobernheim dans *Beiträge zur Assyriologie*, IV, p. 211, n. 7; cf. Lidzbarski, *Ephemeris für Sem. Epigraphik*, I, p. 201. A gauche, on voit trois personnages accroupis ou assis sur une *klinè*, deux hommes et une femme portant un enfant sur les genoux, à côté d'eux, à droite, un homme est debout. Vers ce groupe s'avance un personnage monté sur un chameau; derrière lui est un cavalier. M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. orient.*, VII, p. 33 ss., 83 ss., songe à une représentation analogue à celle de l'adoration des mages, mais cf. Enno Littmann, *Semitic inscriptions*, New-York, 1905, p. 79, suivant lequel l'enfant serait assis sur un trône et représenterait Aziz.

2) *C. I. Sem.*, Pars II, t. I, n° 157 (*Hic sunt duo cameli quos obtulerunt Zaidu et Adelge, filii Thaimu, deo Dušara qui exaudivit eos...*)

3) « D'après la légende musulmane, Mahomet serait entré au ciel sur un chameau, et les Arabes croient de nos jours encore que leur monture les accompagnera dans l'autre vie » dit Fröhner, *l. c.*, mais sans donner aucune référence. Le Père Lammens veut bien m'écrire à ce sujet : « Pour l'ascension de Mahomet, appelée le « Mi'raj », le Prophète était monté sur Borāk, monture fantastique tonant de l'âne, de la mule, du cheval mais ne rappelant en rien le chameau. Les anciens Arabes immolaient fréquemment un chameau sur la tombe, et leur croyance était bien qu'il accompagnait le mort dans l'autre vie. Je crois que les Bédouins ont conservé jusqu'à nos jours cette conviction, laquelle n'est pas approuvée par l'orthodoxie. »

4) Lucien, *Lucius*, 35 ss., cf. Apulée. *Métam.*, VIII. 24 ss.

pour figurer symboliquement l'entente cordiale de ces cités<sup>1</sup>. Mais le geste essentiel qui marque cet accord, fait ici défaut : les deux déesses tutélaires sont simplement juxtaposées et il faut chercher une explication différente.

Il est remarquable qu'en Syrie on parle souvent non de la Fortune au singulier, mais des Fortune au pluriel. C'est ainsi que dans le roman d'Héliodore, dont l'auteur était un prêtre d'Hémèse, il est question tantôt de Τύχη et tantôt de Τύχαι<sup>2</sup>. Les Syriens emploient de même *Gadé*, pluriel de *Gad*, leur dieu destin<sup>3</sup>, et les Arabes *Manavat*, pluriel de *Manât*, leur déesse du Sort et *Manáyâ*, pluriel de *Maniya*, la Mort fatale. *Manavat* apparaît déjà avec cette signification dans des inscriptions votives de l'époque romaine<sup>4</sup>. Le paganisme sémitique concevait donc le Destin tantôt comme une puissance universelle liée au mouvement des astres, tantôt comme produit par une foule de divinités ou plutôt de démons, au sens grec du mot, qui favorisaient ou contrariaient les desseins des individus<sup>5</sup>.

1) Cf. par exemple Leo Weber, *Die Homonia-Münzen des phrygischen Hierapolis*, dans le *Journal international d'archéol. numism.*, XIV, p. 70 ss., pl. I, 10 ss. De même à Séleucie du Tigre : Head, *Hist. num.*, 2<sup>e</sup> éd. p. 815 : « Two figures of Tychè joining hands ».

2) Héliodore éd. Bekker, I, 26 (p. 32, 1) : Τύχαι παρέσχον ἃ βουλαῖς ἄνθρωποι μυρίαῖς οὐκ ἐξεύρον. VII, 5 (p. 184, 9) : Παράδοξα πολλάκις αἱ κατ' ἀνθρώπους τύχαι πανουργοῦσιν. VIII, 30 : Θεοὺς τε καὶ τὰς παρούσας τύχας ἐπομνύντες. Cf. Rohde, *Griech. Roman*, 2<sup>e</sup> éd., p. 464, n. 2.

3) Simplicius, in *Arist. phys.*, IV, 641, 39 Diels, dit : Τὴν Συρίαν Ἀταργάτην « τόπον θεῶν » καλοῦσι, c'est-à-dire qu'il interprète Atargatè (pour Atargatis) par *athar gadé*, « *locus Fortunarum* ». Atargatis était en effet devenue une déesse de la Fortune, cf. Pauly Wissowa, *Realenc.*, s. v. « Dea Syria », col. 2240. — Jacques de Saroug, *Z. D. M. G.* XXIX, p. 138, cf. 133, appelle *beith gadé* les temples païens situés sur le sommet des montagnes. *Gadé* est devenu ici synonyme de δαιμόνων. Cf. Payne Smith, *Thes. Syriac.*, s. v., t. I, p. 649.

4) *C I L.*, III, 7954 et inscription nabatéenne de Higr. Cf. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, 2<sup>e</sup> éd. 1897, p. 25 s. et Nöldeke dans Hastings, *Diction. of religions* s. v. « Arabs » I, 1908, p. 661 col. 2. — M. Dussaud me fait observer qu'en hébreu aussi, le terme בָּשָׂר « bonheur » n'est pas usité au singulier mais seulement au pluriel et à l'état construit ; cf. Wellhausen, *op. cit.*, 2<sup>e</sup> éd. p. 111.

5) Comparer l'emploi des pluriels *elohim*, *elim*, *ilāni*.



Mais le pluriel *Gadé* a aussi en syriaque une signification beaucoup plus précise : il désigne les deux fortunes heureuses<sup>1</sup>, c'est-à-dire celles de Jupiter et de Vénus ou même ces planètes bienfaisantes elles-mêmes par opposition aux planètes funestes Saturne et Mars et à la planète neutre Mercure. Il répond alors à l'arabe *Sa'dân*, duel de *Sa'd*, qui a la même signification<sup>2</sup>, et il est à noter que, tout comme le Gad syrien, *Sa'd*, le Bonheur était dans le paganisme arabe une divinité à laquelle on rendait un culte<sup>3</sup>. Chez les astrologues musulmans et juifs du moyen âge *Fortunae* est couramment usité dans cette acception spéciale<sup>4</sup>, et les auteurs distinguent même doctement la Fortune masculine et diurne, qui est Jupiter, et la Fortune féminine et nocturne, qui est Vénus<sup>5</sup>.

En se rappelant les origines sacerdotales de l'astrologie et l'influence profonde qu'elle exerça sur la religion des Sémites, on aurait été amené à soupçonner qu'à l'expression traditionnelle conservée dans la langue technique de la

1) Sur  $\text{𐤂𐤌}$  « *utraque bona Fortuna* », « *stellae Iovis et Veneris* », cf. Payne Smith, *Thes. Syriac.*, I, p. 649.

2) Lane, *Arab.-English Lexikon*, s. v.

3) Wellhausen, *op. cit.*, p. 59, rapporte à ce sujet une tradition qui semble établir une ancienne relation entre les chameaux et *Sa'd*. On adorait celui-ci sous la forme d'une haute pierre qu'on arrosait de sang ; un homme arriva vers elle pour attirer sa bénédiction sur les chameaux, mais à la vue du sang ses chameaux s'enfuirent. — Dans l'inscription nabatéo-arabe d'en-Nemâra (Dussaud et Macler, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*, 1903, p. 321), le dernier membre de phrase devrait se traduire, selon Joseph Halévy, « par *Sa'd* qui l'a engendré ».

4) Ces astrologues ne me sont connus que par leurs traductions latines — le texte arabe n'a pas été imprimé. Je citerai quelques passages du plus ancien *Māšāllāh*, qui vivait au VIII<sup>e</sup> siècle, d'après *Messuchalae libri tres ed. a Ioachimo Hellero*, Nuremberg, 1549. *Epist. de rebus eclipsium*, c. 4. « Si non aspexerint eos (sc. Saturne et Mars) fortunae, significabunt multitudinem discordiarum ». C. 7. « Fortunae, cum aspexerint, minuent mala » C. 8 on trouve l'expression curieuse « Fortunae significant fortunam et bonum eventum ». On pourrait aisément multiplier les citations.

5) *Alcabitii* (sc. 'Abdelaziz el Qabisi, X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) *ad magisterium iudiciorum isagogé*, Paris, 1521, p. 12<sup>v</sup> : « Jupiter fortuna masculinus diurnus, Venus fortuna feminina nocturna, cf. *Abrahe Avenaris Iudaei astrologi introductorium* (ed. Liechtenstein, Venise, 1507) p. III : « Fortunarum unus est masculinus et diurnus, ut Jupiter, alter femininus et nocturnus, ut Venus ».

divination sidérale, avait répondu anciennement un culte de la double Fortune. L'existence de ce culte, dont un souvenir confus persiste chez les écrivains du moyen âge, est aujourd'hui prouvée, si je ne m'abuse, par notre fragment de Damas, et cet humble morceau de terre cuite acquiert ainsi un intérêt imprévu pour l'histoire religieuse de l'Orient.

M. Clermont-Ganneau me fait observer que le nom d'une localité située à proximité de Damas, Sanamaïn (l'ancienne *Aera*, dans l'Auranite) signifie « les deux images » ou « les deux idoles », et il est curieux qu'on y ait précisément découvert plusieurs dédicaces consacrées à Τύχη ou mentionnant un τυχεῖον. Il n'est pas impossible que la déesse, bien qu'invoquée en grec au singulier, ait eu là deux statues, qui auraient inspiré l'appellation arabe<sup>1</sup>.

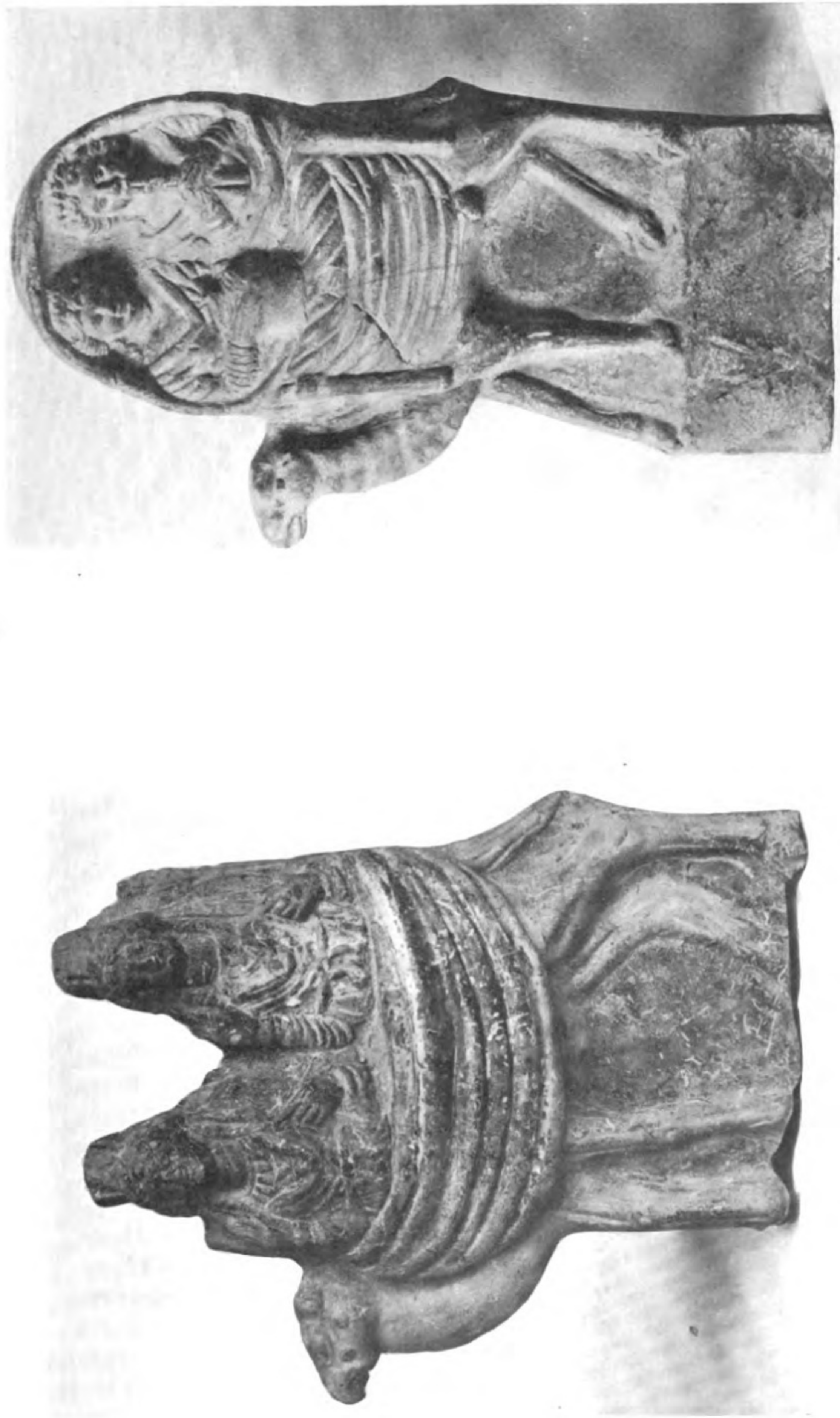
Peut-être dans certains temples de Syrie honorait-on, avant que l'astrologie y pénétrât, deux divinités de la Fortune, comme les Grecs ont adoré trois Moires, qui sont devenues chez les Latins les *tria Fata*<sup>2</sup>. Cette double Fortune fut alors mise en relation après coup avec les planètes bienfaisantes. Peut-être au contraire le dédoublement de Tychè, de Gad et de Sa'd s'est-il produit sous l'influence de la doctrine astrologique. La multiplication des dieux par scissiparité se constate dans le monde sémitique comme ailleurs, et l'on y rencontre plusieurs couples divins du même sexe, qui paraissent être deux aspects d'une seule puissance céleste<sup>3</sup>.

1) C I G 4554-7 = Waddington, *Inscr. de Syrie* 2413, f-i.

2) Wissowa, *Religion der Römer*, 2<sup>e</sup> éd., p. 265, n. 1. Cf. Otto dans Pauly-Wissowa, *Realenc.*, s. v. « Fatum ». col. 2050.

3) Wellhausen, *op. cit.*, p. 44, remarque que al Lât et al Uzza paraissent « aus einer gemeinsamen Wurzel entsprossen », et M. Dussaud montre que les divinités assimilées à Vénus, qui apparaît à l'aube et au crépuscule, furent amenées à se dédoubler comme par exemple Aziz et Monimos à Édesse (*Mission dans les régions désertiques de la Syrie*, 1903, p. 57 ss. ; *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, 1907, p. 131 s.). On pourrait, il est vrai, se demander si ce n'est pas le phénomène inverse qui s'est produit : les dieux de l'étoile du matin et de l'étoile du soir, primitivement distincts, se seraient confondus lorsque l'astro-





TERRES CUITES. Musée du Louvre.



On se demandera si la diffusion de l'astrologie dans le monde romain n'a pas propagé le culte de la double Fortune en Occident. On n'en pourrait alléguer, que je sache, aucune preuve certaine. Deux figures de Némésis-Tychè, datant de l'époque impériale, portant l'aune et le gouvernail, étaient placées dans le stade d'Olympie des deux côtés de l'entrée de la Κρυπτή<sup>1</sup>; seulement le nombre de deux, paraît dû ici à un souci de symétrie décorative plutôt qu'à un motif religieux. On sait qu'on adorait à Smyrne — à Smyrne seulement — deux Némésis associées; mais la haute antiquité de ces idoles accouplées exclut l'hypothèse d'une influence sémitique à leur origine<sup>2</sup>. Il en est de même des deux *Fortunae* d'Antium, « sœurs véridiques » représentées déjà sur des monnaies de la République romaine<sup>3</sup>. D'ailleurs, les astrologues grecs ou latins n'emploient jamais, à ma connaissance, Τύχη ou *Fortunae* dans le sens de planètes favorables. Cette acception des « deux Fortunes », comme le culte auquel elle répond, resta particulière, ce semble, à l'Orient syro-arabe.

\*  
\* \*

MM. Pottier et Dussaud ont bien voulu nous signaler l'acquisition récente par le musée du Louvre d'une terre cuite analogue à celle que nous venons de décrire et provenant, comme elle, de Syrie. Grâce à la photographie qu'ils ont eu l'obligeance de nous envoyer, nous sommes à même de publier ici cette seconde figurine, qui sera ainsi heureusement rapprochée de la première. Elle est d'un travail moins fin et plus sommaire, ses dimensions ne sont pas les mêmes (H. 0<sup>m</sup>,23, L. 0<sup>m</sup>,12) et la terre paraît différente, de sorte

nomie reconnu que les deux planètes n'en faisaient qu'une. C'est ce qui arriva en Grèce pour Phosphoros et Hespéros.

1) Treu, *Olympia*, t. III, *Bildwerke*, p. 237, pl. LIX, 2-3.

2) Pausan., VII, 5, 3; IX, 35, 6. Cf. Rossbach dans Roscher, *Lexikon der Mythol.*, s. v. « Nemesis », col. 121 ss., 143 ss.; Farnell, *Cults of the Greek States*, II, p. 493, 595.

3) Usener, *Dreiheit*, 1903, p. 202. Cf. Martial, V, 1, 3.



qu'elle ne sort probablement pas du même atelier. Brisée en plusieurs fragments, elle paraît cependant, après une restauration qui n'a rien d'arbitraire<sup>1</sup>, plus complète que celle de Damas.

Sur un socle rectangulaire est figuré un chameau qui s'avance vers la gauche. Il porte, comme son compagnon, un grand bât caché sous les plis d'une étoffe, mais sur ce bât est placé un lit dont les pieds descendent le long du corps de la bête, à peu près comme sur la peinture de vase signalée plus haut (p. 4). Sur le coussin qui garnit la couche, deux femmes, dont l'artisan malhabile n'a figuré que le buste, sont censées être accroupies ou à demi étendues. Au-dessus de leurs têtes s'arrondit une tente hémisphérique ou capote de cuir destinée à les protéger de l'ardeur du soleil. Ces femmes sont vêtues l'une et l'autre d'une large tunique à manches, et leur épaisse chevelure bouclée est entourée d'un diadème ou d'une couronne de feuillage. L'une joue de la double flûte, l'autre a les mains placées sur un objet cylindrique que nous aurons à interpréter.

On sait combien étaient nombreuses les *ambubaiae* syriennes qui, du temps d'Auguste, avaient déjà envahi Rome<sup>2</sup>. Ces joueuses de flûte étaient souvent au service des dieux : c'est au son de cet instrument que les femmes pleuraient la mort d'Adonis<sup>3</sup> et que les Galles d'Atargatis s'excitaient à leurs exercices sanglants<sup>4</sup>. On se servait dans les temples aussi bien de la flûte simple que de la flûte double, que nous voyons représentée sur la terre cuite du Louvre<sup>5</sup>.

1) Les restaurations sont : un morceau du socle à gauche, le milieu de l'étoffe sur le ventre du chameau, le bas du cou de celui-ci avec l'extrémité du pied de la couche, le milieu de la capote entre les deux figures.

2) Horace, I, 2, 1, avec le commentaire de Porphyron.

3) Athénée, IV, 174 f.

4) Apul., *Met.*, VIII, 27 : « excitante tibia cantu lymphaticum tripudium ». Cf. Lucien, *Lucius*, 36 et Juvén., III, 63 : « Syrus in Tiberim defluxit Orontes et... cum tibicine chordas obliquas nec non gentilia tympana secum vexit. — Joueurs de flûte à Hiéropolis, cf. Lucien, *De dea Syra* 43 sq., 50 sq.

5) Samuel Kraus, *Talmüdische Archäologie*, III, 1912, p. 89, ss. — Flûte à Babylone, cf. Th. Reinach dans Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Tibia », note 17.

On serait tenté de croire que cette *tibicina* orientale était accompagnée par une *tympanistria*, comme il arrivait souvent : sa voisine frapperait des doigts un petit tambour placé devant elle. En Syrie, des tambours et tambourins étaient fréquemment employés dans les cérémonies religieuses<sup>1</sup>, mais je n'en puis citer aucune représentation semblable à celle de notre terre cuite<sup>2</sup>. Il est donc possible que la femme de gauche pose simplement les mains sur le couvercle d'une ciste mystique. On sait que c'était dans ce panier rond qu'on promenait les objets sacrés dont la vue devait être celée aux profanes, et on le trouve non seulement dans les mystères de Bacchus et ceux de Dionysos, mais dans certains cultes exotiques comme celui d'Aphrodite ou Astarté à Cypre<sup>3</sup>.

Notre seconde figurine nous montrerait donc en quelque sorte un complément du cortège dont la première représenterait le groupe principal. Les statues divines étaient suivies de musiciennes et de prêtresses, portées comme elles à dos de chameau. Une telle parade nous semblerait peut-être plus burlesque qu'édifiante, mais ne la regardons pas avec nos yeux d'Européens. En vérité, il suffit d'avoir vu défiler une caravane pour s'apercevoir que le chameau est par excellence un animal processional.

FRANZ CUMONT.

1) Kraus, *l. c.*, III, p. 92 ; Payne Smith, *Thes. syr.*, s. v. ܬܝܡܡܢܐ. — Cf. *supra*, p. 10, n. 4 : *gentilia tympana*, et Isaac Antioch., I, p. 209, v. 78 ss. éd. Bickell : « Beel-schemaïn, princeps deorum... Nisibi adhuc aperte *tympanis et cornubus* celebratur » (ܬܝܡܡܢܐ ܕܠܝܠܐ). A Hiérapolis aussi de nombreux musiciens « jouaient de la flûte et battaient du tambour » (τύμπανα παταγέουσιν) Lucien, *De dea Syra*, 50.

2) On m'annonce qu'on vient de présenter au Louvre, provenant de Syrie, un terre cuite figurant une *tympanistria* debout, les deux mains sur l'instrument tout à fait comparable à celui représenté ici et ancêtre du moderne *qanoun*.

3) Lenormant dans Saglio-Pottier, *Dict. ant.*, s. v. « Cista », p. 1207. Gauckler, *Le sanctuaire du Janicule*, p. 42, explique le titre de *cistiber*, ܟܝܨܬܝܒܐ, donné à Gaïonas, initié des dieux syriens, par *cistifer* « porte-ciste ».



# L'ORIGINE DE DEUX LÉGENDES HOMÉRIQUES

*Le viol de Kassandre. — Le rapt d'Hélène.*

---

## I

### LE VIOL DE KASSANDRE.

AJAX OÏLÉIDE A ILION ET LE TRIBUT DES LOCRIENNES  
A ATHÉNA ILIAS.

Avant d'aborder ces recherches dont on espère tirer un jour tout nouveau sur les origines mêmes de la légende du siège de Troie, il faut nous expliquer en quelques mots sur les sous-titres donnés aux deux parties dont elles se composeront. Bien que ni le rapt d'Hélène ni le viol de Kassandre ne soient explicitement narrés dans notre *Iliade*, on peut néanmoins qualifier ces deux légendes d'*homériques*. L'un de ces épisodes est la cause même de la guerre, l'autre un de ceux qui en marquent la fin; le premier est censé expliquer pourquoi Achéens et Troyens en sont venus aux mains; le second pourquoi Athéna, jusque-là protectrice des Achéens, s'est irritée contre leurs chefs et surtout contre Ajax. Or, il suffit de considérer avec attention ces deux légendes pour voir qu'elles sont éminemment *étiologiques*: autrement dit, que, sous leur forme devenue populaire, elles ont été inventées pour expliquer des faits dont les auteurs de ces explications ne comprenaient plus le sens primitif. C'est là ce qui arrive à l'ordinaire pour les rites les plus anciens et on sait que, plus la science des religions de l'antiquité progresse, plus elle tend à montrer, dans les mythes et les légendes, la transposition plus ou moins heureuse de faits rituels ou cultuels incompris. Que les faits primitifs que recouvrent les deux *aitia* qui font l'objet de

ce travail doivent être d'ordre religieux, c'est ce que suffisent à indiquer deux considérations qui frappent à première vue : 1° les personnages intéressés, Paris et Hélène comme Ajax et Kassandre, se révèlent à l'analyse comme d'anciens dieux ; ils le sont tant par eux-mêmes que par leurs attributs et leur parenté. 2° Alors que toutes traces de la passion brutale qui amène au rapt ou au viol ont été effacées avec soin de l'Épopée par la pudeur des aèdes Ioniens<sup>1</sup>, cette *libido sexualis* reste marquée profondément dans ces deux épisodes ; c'est que la tradition était trop forte pour permettre d'y toucher et une telle tradition a dû puiser sa force, non pas dans l'invention de quelque chanteur ou dans un fait divers de l'histoire des conquêtes achéennes, mais dans des rites très anciens, rites qui n'avaient pas cessé de s'accomplir quand ces explications furent inventées pour en rendre raison de façon conforme au goût plus policé du jour. Derrière ce rapt et ce viol, on soupçonnera donc dès maintenant deux vieux rites d'*hiérogamie*.

\*  
\* \*

Cette idée s'était depuis longtemps imposée à mon esprit quand la publication d'une inscription relative au tribut des jeunes Locriennes est venue lui fournir quelques arguments qui me paraissent décisifs. De cette convention, conclue vers 230, pour régler dans quelles conditions la tribu d'Ajax continuerait à fournir les Locriennes envoyées à Ilion pour expier le sacrilège de leur ancêtre, de cette convention qui provient sans doute du temple d'Athéna Ilias, à Physkos, centre religieux de la Locride Ozole, il m'a semblé qu'on pouvait remonter aux origines mêmes du rite. Nous commencerons donc par soumettre ce précieux document à un nouvel examen, et nous devons reconnaître tout d'abord combien, en réunissant la plupart des textes qui peuvent l'é-

1) Sur la façon dont Homère cherche à éviter tout ce qui lui paraît indigne d'une société policée voir A. Lang, *Homer and anthropology*, dans *Anthropology and the classics* (Oxford, 1908).



clairer, M. Adolf Wilhelm nous a facilité la tâche. S'il en a rendu ainsi plus aisée l'exégèse hiérolologique, il ne l'a pas entreprise lui-même. Bien plus, à travers tous les détails accumulés dans son commentaire par le savant épigraphiste et parmi les *excursus* incessants où l'entraîne son désir de justifier surabondamment la moindre restitution, on ne perd que trop de vue le texte lui-même et ce qui lui confère un intérêt presque unique : la survivance, en pleine époque hellénistique, d'un rite qui peut avoir été vieux alors de près de dix siècles. C'est à reconstituer l'histoire de ce rite que nous nous attacherons, avant d'en examiner l'origine avec ses causes et ses conséquences.

Commençons par donner le texte de la stèle — où, sauf sur trois points sur lesquels je m'expliquerai, je crois pouvoir adopter la restitution de Wilhelm — en l'accompagnant d'une traduction qui suivra le grec d'aussi près que possible. Je l'ai divisée en paragraphes pour faciliter la compréhension ainsi que la discussion qui suivra<sup>1</sup>.

Ἀγαθαὶ τύχαι.

Ἐπὶ τοῖσδε Αἰάντριοι καὶ ἡ πόλις Ναρυκαίων Λοκροῖς ἀνεδέξαντο τὰς  
κόρα[ς]· Αἰαντεῖους ἀσύλους εἶμεν  
κ]αὶ ἀρυσίους καὶ πολέμου καὶ εἰρήνης καὶ ἐφ' αἵματι μὴ ἐπιχωλύειν καὶ  
προδικία[ν] εἶμεν τοῖς τε ἰδιώταις

1) Stèle en marbre à rebord supérieur mouluré. H. 0,405. L. 0,56. Ep. 0,087. Lettres de 0,007 ; interlignes de 0,005. Brisée en bas et à dr. L'inscr. se continue sur la tranche gauche intacte. Elle a été trouvée en 1897 par A. Wilhelm (alors directeur de l'Institut Autrichien à Athènes) et publiée par lui dans les *Jahreshefte des oesterreichischen archaeologischen Instituts*, XIV, 1911, p. 163-256 : *Die lokrische Mädcheninschrift*. La teneur de l'inscr. avait été communiquée à A. Brueckner qui y fait allusion dans *Troja und Ilion* (1902) p. 560. De prochains mémoires sur cette inscription ont été annoncés par Lehmann-Haupt dans sa *Griechische Geschichte* au t. III (1912) de l'*Einleitung in die Altertumswissenschaft* (p. 102) et dans *Klio*, 1913, p. 315, et par P. Corssen à la *Berliner archaeologische Gesellschaft*, séance du 7 janvier 1913. — J'ai introduit dans le texte des majuscules au début des phrases pour en faciliter la lecture ; j'ai maintenu pour la même raison l'accentuation, bien que P. Fournier fasse remarquer à bon escient que nous ignorons celle du locrien (*Rev. ét. anc.*, 1913, p. 339.)

- καὶ αὐταῖ τᾷ πόλει. Ξενίων μὴ ἀπελαθῆμεν κατὰ ξενίας ἐλθόντα · ἀπο-  
 5 δαμοσί[ων μὴ ἐρχθῆμεν · αἱ δὲ μὴ, πέν-  
 τ]ε δραχμὰς τὸν ἄρχοντα ἀποτεῖσαι · αἱ δὲ δίκαι ἀλοίη, ὁ ἄρχων τριάκοντα  
 δραχμὰς ἀποτεισάτω · τὸν δὲ ἐλ-  
 θόντα κατὰ ξενίαν ἀζάμιον εἶμεν. Αἱ τῶν Αἰαντείων ῥυσιάζοι καταειδώς,  
 τριάκον[τα στατήρας ἀποτεισάτω · οἱ δὲ ἄρ-  
 χ]οντες τὰ ῥυσιχθέντα ἀμπράξαντες ἀποδόντω αὐθαμερόν ἢ τᾷ ὑστε-  
 ραίαι · εἰ [δὲ μὴ ἀποδοῖεν, τὸ ῥυσιχθὲν δι-  
 π]λοῦν ἀποτεισάντω · αἱ δὲ τῶν Αἰαντείων καταδῆσαι ἀδίκως ἢ ἔρξαι,  
 ἑκατὸν στατήρ[ας ἀποτεισάτω τὰς ἀμέρας  
 καὶ τὰς νυκτὸς ἄλλους ἐκάστας ἔντε κα ἀφῆ. Τροφεῖα τοῖς γονεῦσι τᾶν  
 10 κορᾶν ἑκατέρ[οις διδόμεν καὶ τοῖν  
 κόραιν ἑκατέραι πεντεκαίδεκα μναῖς ἐν κόσμον καὶ τροφὰν παρέχειν ἔντε  
 κα [ἐν ἀνδρὸς ἔλθῃ? · Αἰάντειον λυτρω-  
 θῆμεν ἐμ πολεμίους ἀλόντα. Οἰκίας Θήμῳνος κατακαίσας ὁποίας κα  
 τᾷ πόλει φράζηι ἀνοικοδομηθῆμεν · οἰκεῖν  
 παντεῖ Λοκρῶν · Αἰαντείων εἴ τις κα ἔλ Λοκροῖς οἰκεῖν δείληται, ἀτέλειαν  
 εἶμεν καθ[ὼς πρότερον. Μετοχὰν τᾶν  
 θοινᾶν εἶμεν τοῖς Αἰαντείοις, εἶμεν πάντοις, καὶ τῷ ἱερεῖ τὰ δέρματα  
 ἀποδιδόμεν καὶ τὰ [ἄλλα γέρεα. Θύειν  
 δὲ τοὺς Λοκροὺς πάντας τᾷ Λοκρίδι Αἰαντίαι ἐν Ναρούκαι · ἀγωνοθέτας  
 δὲ εἶμεν Ναρυκα[ίους. Λοκροῖς Ναρυκαί-  
 15 οὺς παῖδας ὁμήρους μὴ δόμεν ἀέχοντας ἐν τὰς κόρας. Ναρυκαίοις  
 ἀτέλειαν εἶμεν τὰς ἐμ [..... ἵπποτροφίας ·  
 εἰ δὲ τις κα ἀνακκάζηι τρέφειν ἵππους ἢ ὁμήρους παῖδας διδόμεν, τοὺς  
 Λοκροὺς τὰς δαπάνας δόμεν. Ἄ πόλις Ναρυ-  
 καίων μὴ πεμψάτω ὄμηρα τῶν Αἰαντίων μηθένα. Δίκαν τὸν ἄρχοντα  
 δόμεν ἄμεραν τριά[κοντα.....  
 καὶ ἐκπράξαι δέχ' ἄμερᾶν. Τὸ κατὰ ξένον, μὴ ἀπογνῶμεν μάρτυρα  
 παρεχόμεν[ον ἀ]ξιοχρ[έονα · αἱ δὲ τις κα ἀπογνωσθῇ  
 πρότερον, τὴν δίκαν εἶμεν ἐν τοῖς αὐτοῖς δικασταῖς ἅ κα ἀλῶι. Τὸ(μ) μάρ-  
 τυρ[α ὄν κά τις] ἔ[λη ψευδέα μαρτυρήσαντα, ἐπ-  
 20 ι]ορκίαι ἐχέστω καὶ ἀποτεισάτω διπλόαν τὴν δίκαν. Αἱ δὲ κα μὴ πράξῃ ὁ  
 ἄ[ρχων, τοῖ ἐλόντες τὴν δίκαν αὐτοῖ πρα-  
 ξ]άντω ὄντινά κα λάβῃ τῶν ἐκ τὰς πόλιος ἐξ ἅς κα τὸ ἐκκλημα ἢ τᾷ  
 δι[και ἐπωμότας ἐλέσθαι (πλουτίνδαν οὐ ἀριστίνδαν?), αἱ κα ἢ πλέ-  
 ον τριακοντοδράχμου, ἑνδεκα ἄνδρας, ἐν δὲ Ναρούκαι ἐξ ἀπάντων [.....,  
 ταῖς δὲ μειόνοις.....



ηι δικάζειν. Τοῖν κόραιν ἐπιδικῆσαι τοῖν πρόσθ[ε]ν κατ τὸ δυ[νατὸν].....  
 Τὰν δὲ πόλιν Ναρυ-  
 καίων δίκαν δόμεν κατ ταῦτά καὶ ἐκπᾶξαι. Ὅρκος. Ἐπὶ το[ύτοις]  
 διαλυόμεθα ποτ' ἀλλάλους καὶ ἐμμενοῦμεν ἐν ταῖ  
 25 συνθήκαι καὶ ἐν τοῖς ὅρκοις · εὐορκεόντοισ πολ[λὰ καὶ ἀγαθὰ, ἐπιορκεόν-  
 τοις δὲ τάναντία. Λοκρῶν ὁμόσαι ἄν-  
 δρας πεντήκοντα πλουτίνδαν · ὁμν[ύειν δὲ ὅρκον τὸν νόμιμον].....  
 κόραν τὰν πεμφθειςαν.....  
 .....

### Sur la tranche le début des noms des signataires :

Περικυμασίων : | Νικαγόρας Κλεω|νύμου, Εὐξενί|δας Τιμοκρίτου |,  
 Λύσων Τιμοσθέ|νεος, Τιμοκρά|της Ἀγάθωνος, | Δάμων Μίχκω|νος, Καλ-  
 λίδα|μος Ἀπολλοδώ|ρου, Δαμόχαρις | Δάμωνος, Μενε|κράτης Πυρρίξ, |  
 Κρίτων Μάχάτα.

Ἰασσίων : Πατρέ|ος Δαμοκρίτου, Ἀ|ριστοκλῆς Ἀρισ|τωνύμου, Αμύν-  
 τι|χος Ἀρμοξένου, | Θέων Θεομνά|στου, Ἀρχέβιος | Ξενέα, Δικαιο|μένης  
 Εὐπχθί|ωνος, Εὐθέας Εὐ|θυμίδα, Εὐαρχί|δας Σάμου, Μί|ων Ἀγήνορος...

### On traduira :

« A la Bonne Fortune !

Voici les conditions auxquelles les Aianteiens et la cité des Narykaiens ont accepté de fournir aux Locriens les jeunes filles :

1. Les Aianteiens ne pourront être inquiétés dans leur personne ni dans leurs biens tant en guerre qu'en paix ; ils ne pourront être molestés aussi pour la souillure du sang versé, et ils jouiront du droit d'accéder avant tous autres aux tribunaux, tant les particuliers que la cité elle-même.

2. Ils ne devront pas être écartés du repas d'hospitalité s'ils viennent à titres d'hôtes ; de même pour ce qui est des endroits publics. Sinon, l'archonte sera frappé d'une amende de 5 drachmes ; si un jugement est intervenu contre lui, l'amende sera de 30 dr. Quant à celui qui sera venu à titre d'hôte, il ne sera passible d'aucune condamnation.

3. Pour qui, en connaissance de cause, aura mis la main sur les biens d'un Aianteien, l'amende sera de 30 statères et les archontes devront restituer les biens le jour même ou le lendemain ; s'ils ne le font pas, l'amende sera doublée (je place la virgule après ῥυσιχθὲν, l. 7). Pour qui aura enchaîné ou emprisonné un Aianteien injustement, l'amende



sera de 100 statères pour chaque jour et pour chaque nuit, jusqu'à ce qu'il lui rende sa liberté.

4. Aux parents respectifs des deux jeunes filles on donnera des indemnités de nourriture et à chacune des deux jeunes filles 15 mines pour leur habillement et leur alimentation jusqu'à (leur mariage ?).

5. De tout Aiantien pris à la guerre il faudra payer la rançon.

6. On reconstruira les maisons brûlées de Thémon, selon les indications qu'il donnera à la cité.

7. Ils auront droit d'habiter partout en Locride et, si un Aiantien veut s'y fixer quelque part, il sera exempté de tout impôt comme (par le passé ?, ou plutôt « comme tous autres Locriens »).

8. Les Aiantiens pourront participer aux banquets, tous, tant qu'ils sont, et donneront les peaux au prêtre ainsi que toutes les autres redevances honorifiques.

9. Tous les Locriens sacrifieront à Lokris Aiantia dans Naryka et les Narykaiens y seront agonothètes.

10. Aux Locriens les Narykaiens ne seront pas tenus de livrer leurs enfants contre leur gré en otages pour les jeunes filles. Ils seront aussi exempts de toute prestation pour l'entretien des chevaux. Si on les contraint à entretenir des chevaux ou à donner leurs enfants en otages, les Locriens en feront les dépens. La ville des Narykaiens n'enverra en otage aucun des Aiantiens.

11. (Après toute plainte déposée par un Aiantien) l'archonte devra rendre jugement dans les trente jours et faire exécuter le jugement (?) dans les dix jours.

12. Pour toute affaire concernant un étranger, on ne lui dénierait pas créance s'il fournit un témoin digne de foi ; (si jugement a déjà été rendu ?) précédemment, le jugement reviendra aux mêmes juges.

13. Le témoin qui aura prêté un faux témoignage, sera considéré comme encourant la malédiction qui s'attache au parjure et puni d'une amende du double (de la valeur de l'objet en litige).

14. Si l'archonte ne procède pas à l'exécution (dans les délais prescrits), ceux en faveur de qui jugement a été rendu pourront y procéder eux-mêmes en se saisissant de tout citoyen de la ville dont est partie la plainte.

15. Pour le procès, on choisira, au nombre de onze, des cojureurs, (assesseurs ?) selon la noblesse (selon la richesse ?), si le litige porte sur une valeur supérieure à trente drachmes ; à Naryka, c'est sur tous (les citoyens que portera le choix des jurés ?).

16. Aux paires de jeunes filles jusqu'ici (consacrées), on rendra justice dans la mesure du possible.

17. La cité des Narykaiens rendra la justice et fera exécuter ses jugements selon les mêmes principes (?).

18. Serment : telles sont les conditions auxquelles nous nous réconcilions les uns avec les autres et nous resterons fidèles au pacte conclu et aux serments échangés. A ceux qui y resteront fidèles, que tout soit propice, tout contraire à ceux qui y manqueront ! Pour les Locriens prêteront serment cinquante hommes choisis parmi les plus riches... Quant à la jeune fille envoyée...

Sur la tranche gauche sont inscrits les noms de 9 des Περικυμάσιοι et de 9 des 'Ιάσσιοι choisis. — On verra plus loin que je considère ces deux groupements comme deux des cinq tribus de Naryka.

Indiquons d'abord — pour justifier que nous n'y revenions pas — les points sur lesquels M. Wilhelm a insisté dans son commentaire. Je les range selon les paragraphes auxquels ils se rapportent :

1. Sur la différence entre συλᾶν et ῥυσιάζειν, le premier se rapportant à toute saisie exercée sur la personne ou les biens, le second seulement quand cette saisie a pour but de garantir l'exécution d'un contrat, prêt ou hypothèque. — Sur le sens de ἐφ' αἵματι μὴ ἐπιχωλύειν, avec restitution partielle d'une inscr. de Lato où cette expression s'oppose à ἀλλὰ καθαρὸν ἦμεν.

2. Sur l'augmentation des amendes quand, au lieu de reconnaître ses torts, l'intéressé a porté l'affaire en justice, augmentation du double ou du sextuple. Sur les bâtiments et lieux publics dits δαμόσια.

3. Sur le montant des amendes et leur graduation.

4. Sur les τροφεῖα, destinés ici sans doute à ce que rien ne manque à l'éducation des jeunes filles. Le chiffre de 15 mines donné pour le κόσμος des jeunes filles est assez élevé puisque l'habillement complet le plus riche des jeunes filles est estimé, dans l'inscr. d'Andania, à 1 mine (70 dr.), celui des femmes à 100 dr. En justifiant sa restitution de l'article relatif au mariage, Wilhelm suggère qu'une des différences entre l'ancienne et la nouvelle organisation de cette hiérodulie serait qu'au paravant les jeunes filles devaient servir Athéna toute ou la meilleure partie de leur vie, tandis que désormais elles ne lui devaient qu'un an de service.



9. Sur la personnification de la Locride. — On verra que nous serons amenés à supposer qu'elle s'est greffée, au III<sup>e</sup> s., sur une Athéna Aiantis connue par Pausanias à Mégare qui aurait présidé aux fêtes fédérales de Rhion (Oldfather la reconnaît sur une monnaie des Opuntiens), comme l'Aitôlia s'est détachée au début du III<sup>e</sup> s. de l'Artémis Aitôlia.

10. Sur l'*hippotrophia*, M. Wilhelm pense qu'il faudrait entendre : service dans la cavalerie ; je crois qu'il s'agit plutôt d'une liturgie et j'ai traduit en conséquence. Quant aux otages, ce seraient d'autres enfants demandés aux parents des jeunes filles désignées par le sort pour garantir qu'ils livreront celles-ci en temps et lieu.

16. Il s'agit d'actions ouvertes en justice par des jeunes hiérodules antérieurement au présent procès.

\*  
\*\*

Laissant de côté ces questions que M. Wilhelm a traitées de façon complète, commençons par tirer de notre texte tout ce qu'il peut nous apprendre des dispositions mises en vigueur pour l'envoi des Locriennes :

- a) Les jeunes filles sont au nombre de deux (§ 4).
- b) Elles sont choisies parmi les membres de la tribu d'Ajax et parmi les citoyens de Naryka (intitulé).
- c) Parmi ceux-ci, c'est le sort qui paraît avoir désigné, et cela dès que les enfants étaient en bas âge. Sans quoi on ne voit pas quel sens aurait l'article 4 qui décide que les parents respectifs des deux jeunes filles recevront pour elles une indemnité de nourriture et qu'elles-mêmes recevront un cadeau de 15 mines pour leur toilette jusqu'à leur envoi à Ilion<sup>1</sup>.

1) Je propose, en effet, de restituer, à la place de l'év *ἀνδρος ἔλθη* que Wilhelm n'a écrit qu'en l'accompagnant d'un ?, εἰς Ἰλῖον ἔλθη qui présente le même nombre de lettres. Je ne vois pas comment, avec la restitution de Wilhelm, on pourrait concevoir l'envoi des jeunes filles. Se mariaient-elles avant ? Alors, elles n'étaient plus *παρθενοὶ*. Se mariaient-elles à leur retour ? On pourrait invoquer à l'appui l'exemple des Vestales qui pouvaient se marier leur temps de claustration accompli. Mais, d'abord, cette interprétation décide arbitrairement de la question de la durée de leur service auprès d'Athéna Ilias — à l'année,



d) L'envoi des jeunes filles avait lieu quand elles étaient formées. Cela résulte de ce qu'on vient de dire combiné avec le sens ordinaire du terme παρθενοί.

e) Elles ne restaient pas à vie. — Cela semble certain, sans qu'on puisse fixer le terme de leur séjour.

D'autre part, voici ce que l'on peut déduire de la situation faite aux Aiantiens avant la présente loi :

a) Les Aiantiens pouvaient être, à cause du « sang versé », l'objet d'offenses allant jusqu'au meurtre sans avoir aucun recours contre leurs offenseurs ou leurs meurtriers (1, 11, 12).

b) Il en était de même s'ils étaient volés ou emprisonnés ou capturés (3, 5).

c) Ils ne pouvaient être reçus dans les lieux publics, bâtiments officiels, banquets nationaux, fêtes sacrées (2, 8) et n'avaient qu'un seul culte, qui paraît leur avoir été réservé, celui de Lokris Aiantia (9).

d) Ils n'avaient pas le droit de fixer leur demeure où il leur plaisait en Locride et devaient, semble-t-il, ne pas quitter Naryka (7).

e) A Naryka même, ils ne jouissaient pas de tous les droits civils (? 15).

f) Les Aiantiens — ou plutôt les Narykaiens — devaient fournir de leurs enfants en otage pour garantir qu'ils laisseraient partir les filles que le sort désignerait (10).

Au lieu de cette situation de *parias* vivant à Naryka comme dans un *ghetto*, la nouvelle loi ne leur confère pas seulement l'égalité en les mettant sur le même pied que tous les Locriens, mais elle leur accorde des privilèges.

Les privilèges sont spéciaux, les uns aux Narykaiens, les autres aux Aiantiens.

à terme ou à vie ; elle ne laisse le choix qu'entre les deux premières possibilités et elle impose une bien lourde charge au trésor locrien si les jeunes filles, choisies peut-être en nourrice, ne se mariaient que vieilles. D'ailleurs, dans une convention aussi circonstanciée, n'aurait-on pas prévu, en ce cas, l'hypothèse où elles ne se marieraient pas ?

Les privilèges spéciaux aux Narykaiens sont les suivants :

a) Les Narykaiens jouiront de la présidence aux fêtes célébrées par tous les Locriens à Naryka en l'honneur de Lokris Aiantia (9).

b) Ils seront exempts de l'entretien des chevaux ou bien la dépense qui en résulte sera à la charge des Locriens (10). Cette *hippotrophia* est sans doute une liturgie imposée aux riches, comme dans la plupart des cités grecques ; fournir la cavalerie aurait été en Locride un privilège de la fortune.

Les privilèges spéciaux accordés aux Aiantiens sont les suivants :

a) Ils auront le droit de faire passer leurs affaires en justice avant toutes autres (1).

b) Aucun Aiantien ne sera envoyé en otage par les Narykaiens.

c) Tout Aiantien pourra s'établir où il voudra en Locride sans payer d'impôt d'établissement (7)<sup>1</sup>.

Que sait-on de la ville locrienne où vivaient les Aiantiens ? L'inscription nous apprend que son nom exact était Νάρυκα, alors qu'on le connaissait jusqu'ici en grec sous les formes Νάρυξ et Νάρυκος, en latin sous les formes *Naryx*, *Narycum*, *Narycion*. Strabon la nomme parmi les villes de la Locride Opuntienne et rapporte qu'on la connaît comme patrie d'Ajax<sup>2</sup> ; d'autres en faisaient la métropole de Locres Epizéphyrienne<sup>3</sup>. Du récit que donne Diodore<sup>4</sup> de sa destruction, en 352/1, par Phayllos, dans la Guerre Sacrée, il semble résulter qu'elle devait se trouver près de la frontière des Epiknémidiens, non loin des villes phocidiennes d'Abai et de Hyampolis. Ces considérations et d'autres amènent à la placer

1) La restitution de Wilhelm, l. 12 : ἀτέλειαν εἶμεν καθ[ὼς πρότερον me semble impossible à admettre. Ce serait en contradiction avec tout ce que nous savons de la situation antérieure des Aiantiens que de supposer qu'on leur ait facilité leur établissement ailleurs qu'à Naryka. On penserait à καθ[ὼς Λοκρούς.

2) Strabon, IX, 4, 2.

3) Voir plus has.

4) Diodore, XVI, 38, 5.



au nord-est de la riche plaine d'Atalanti presque en face d'O-pous qui la domine au Sud. C'est la région la plus fertile de la Locride, et, pour concevoir l'importance maritime qu'elle a pu avoir, il suffit de remarquer que le canal d'Eubée, du golfe Maliaque au détroit de Chalcis, s'appelle aujourd'hui *Canal d'Atalanti*. Naryka ou Naryx est un nom très archaïque qui, si on le tient pour indo-européen, doit être rapproché de Néreus ou de Naro, noms dont la racine se rapporte à l'eau courante. Naryka est donc bien le nom d'une ville maritime<sup>1</sup>.

Sans insister sur cette question qui ne s'éclairera pour nous qu'après avoir étudié le personnage d'Ajax le Locrien, remarquons qu'il résulte de notre inscription (v. 230) que Naryka s'était relevée de ses ruines un siècle après sa destruction. Il ne semble pas que ce relèvement soit antérieur à 305. On verra, en effet, qu'à cette date Antigonos I conseille aux Locriens de choisir les hiérodules parmi toutes leurs villes. Si Naryka avait dès lors refleurì et avait abrité de nouveau les Aiantiens, n'est-il pas vraisemblable qu'on n'aurait pas eu à poser la question au roi de Macédoine ?

Il se pourrait que la réédification de Naryka ne soit pas de beaucoup antérieure à notre inscription et qu'elle en fût précisément l'occasion. « Les maisons brûlées de Thémon »,

1) Wilhelm a indiqué que Naryx était un nom préhellénique en raison de sa racine qu'on retrouve dans Naryanda de Carie. Il aurait pu en rapprocher aussi *Nérinda* de Messénie. Cependant, Naro, Naron, Narenta, Narnia et son fleuve le Nar etc., qui se trouvent comme noms de villes maritimes ou de fleuves sur l'Adriatique, et Noréa, fleuve et capitale du Norique (peut-être d'abord Naryx si on corrige ainsi le Nyrax d'Hécatée, *F. H. G.*, I, p. 2, 22) se laissent ramener à la même racine indo-européenne qui a donné Néreus, Néréides, sans doute aussi Naïades et Naos, et qui se rapporterait à la navigabilité (voir une note de mon article sur *Noé Sangariou*, t. à p. de la *Revue des Etudes juives* de 1913, p. 10). — Le suffixe en *ix* se rapporte de son côté à la Grèce adriatique : c'est là qu'Aias aurait pris la forme Ajax, sous laquelle, comme fondateur de Locres et de Crotone, il passa en Italie, cf. Solmsen, *Rhein. Mus.*, 1904, p. 502 et Zimmermann, *Indogerm. Forsch.*, 1913, p. 203 et W. Schwering, *ibid.*, p. 364. *Aiakos* me paraît être comme un gentile de *Aiax*; on trouve, dans le même rapport, sur une inscription de Pharsale (Arvanitopoulos, *Rev. de Phil.*, 1911, p. 301) *Artix Artikidaïos*.



dont la reconstruction (aux frais de la cité de Naryka?)<sup>1</sup> est ordonnée, paraissent être celles d'un des plus notables d'entre les Aiantiens. Quel que soit le laps de temps qui se soit écoulé entre la destruction et la reconstruction, les Aiantiens ont dû se trouver, dans l'intervalle, en une situation des plus difficiles. Un antique *tabou* paraît leur avoir interdit de vivre en dehors de Naryka qui était, on l'a vu, comme le *ghetto* de ces *parias*. On n'avait pas dû leur épargner, dans les villes où il leur fallut se réfugier, les outrages et les injustices. Qu'ils devaient avoir un grand nombre de sujets de plainte, c'est ce qui résulte des multiples dispositions que la loi prend pour en faciliter le règlement; et la rigueur même de ces dispositions atteste quelle réprobation s'attachait encore aux Aiantiens, quelles difficultés on pensait avoir à vaincre pour leur rendre justice.

Pour que le gouvernement locrien ne se laissât pas rebuter par ces difficultés, il fallait qu'une nécessité pressante lui imposât l'énergie qu'il déploie en faveur des Aiantiens. A côté du motif religieux — une manifestation de la colère divine sur laquelle on reviendra plus loin — il a pu y avoir un motif d'ordre politique. Quelle qu'ait été la date exacte de sa réédification, Naryka a dû suivre le sort d'Opous sa voisine qui, depuis longtemps, jouait le rôle de capitale pour les Locriens orientaux. Or, Opous paraît être restée attachée à la Confédération béotienne jusqu'à ce que, après sa défaite à Chéronée en 245, elle dût entrer dans la Ligue Etolienne qui, depuis 270 environ, englobait la Locride occidentale; vers 235, elle semble être redevenue indépendante par la victoire de Démétrios II sur les Etoliens; mais, à sa mort, elle retomba aux mains de la puissante Ligue<sup>2</sup>. Or, la Ligue

1) Ce point dépend d'une restitution de Wilhelm qui me paraît très contestable. En tout cas, le sens général implique, quoi qu'il en dise, que Thémon était un des Aiantiens et que c'est un dommage fait à leur détriment, et non un dommage causé par eux, dont il s'agit.

2) Sur les rapports entre Locriens et Etoliens, voir maintenant Walek, *Die delphische Amphiktyonie* (Berlin, 1911), avec le compte-rendu de Pomtow, *Goett. Gel. Anz.*, 1913, p. 125-42.

avait un intérêt évident à ce que ses membres ne fussent pas affaiblis par des dissensions intestines et il y a lieu de croire — tant d'après le verdict d'Antigonos I que d'après la politique ordinaire des rois de Macédoine en Grèce — que Démétrios II avait favorisé les Aiantiens contre leurs oppresseurs. Comme, par une comparaison minutieuse avec des textes datés de Delphes, M. Wilhelm a pu circonscrire entre 270 et 230 l'épigraphie de notre convention, c'est vers 230, lors de la rentrée de la Locride Opuntienne dans la Ligue Etolienne, qu'on placera ce document. Le fait que l'exemplaire retrouvé provient du temple d'Athéna Ilias à Physkos, chef-lieu des Locriens Ozoles, peut servir à confirmer cette conjecture. Il s'explique plus naturellement si les deux Locrides étaient alors unies sous le protectorat étolien. Un autre exemplaire au moins devait se trouver dans un temple d'Opous ou de Naryka.

. .

On a vu ce que l'on pouvait tirer de la nouvelle inscription pour le statut du tribut des Locriennes vers 230 et pour la situation antérieure des Aiantiens. Nous allons maintenant passer en revue, dans l'ordre chronologique, les textes littéraires qui nous renseignent sur ce rite singulier<sup>1</sup>.

Si nous laissons de côté les *Tróika* d'Hellánikos de Mitylène, composés dans la deuxième moitié du v<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, le plus ancien témoignage est celui d'Aineias le Tacticien. Tout indique que cet auteur, peut-être originaire de Stymphale en Arcadie, a écrit entre 360 et 350. Or, comme preuve de la difficulté qu'il y a à empêcher d'entrer par ruse dans une

1) La plupart de ces textes sont cités *in extenso* par Wilhelm, mais dans un ordre discursif qui empêche de saisir le développement de la tradition. W. Leaf vient aussi de reproduire les principaux textes dans l'appendice C de son récent ouvrage *Troy, a study in homeric Geography* (1912).

2) Voir p. 23 le passage de Strabon d'où on doit conclure qu'Hellánikos avait traité la question dans le sens des prétentions des Iliens. Sur ses *Tróika*, voir maintenant l'art. *Hellánikos* de Jacoby dans la *Real Encyclopædia*, p. 119.



ville, il cite les Iliens qui, « malgré tout le zèle qu'ils déploient et bien qu'ils montent partout la garde, ne peuvent empêcher les Locriens de faire entrer les hiérodules et cela *ἀν' ἔτεα πολλὰ* (31, 24 ed. Schoene). Ce témoignage est d'autant plus important qu'il est le seul antérieur à notre inscription.

Le premier qui lui fait suite est un passage de Lycophron qui écrivait sous le règne de Ptolémée II<sup>1</sup>. Mais on verra que les scholies de Tzetzés qui nous sont parvenues en même temps remontent à des textes de la fin du iv<sup>e</sup> ou du début du iii<sup>e</sup> siècle.

Donnons ici une traduction de ces vers de Lycophron qui constituent notre principal document sur le rite des Locriennes (v. 1141-1174) :

*Mais le deuil je le porterais au cœur de femmes sans nombre  
A qui leurs filles auront été enlevées à leur tour, elles qui, à cause*  
[du chef

1) Je n'ignore pas que Sudhaus a repris récemment (*Rhein. Mus.*, LXIII) l'opinion émise par Beloch qu'il y aurait eu *deux* Lycophron : l'un, fils de Lykos de Rhégion, l'autre fils de Sôklès de Chalcis ; le Chalcidien serait le poète tragique de la cour de Ptolémée II, le Rhégien l'auteur de l'*Alexandra* (ou *vice versa*). Sudhaus a voulu faire descendre l'auteur de l'*Alexandra* au début du ii<sup>e</sup> siècle en reconnaissant T. Quinctius Flaminius dans le descendant d'Alexandre auquel la prophétesse fait allusion qui, six générations après le grand roi, combattrait victorieusement sur terre et sur mer avec les Macédoniens, v. 1439 et suiv. Il me paraît certain que le lion qui est à la fois Thesprote et Chalastréen et descend à la fois d'Aiakos et de Dardanos est Alexandre, Aeacide par sa mère l'Épirote Olympias, Dardanide par les Argéades de Macédoine. Mais les vers suivants sur le loup de Galadra s'appliquent à Pyrrhos. Quand il a mis la main sur la Macédoine en 289 il était bien le sixième à y régner depuis Alexandre, si l'on compte ainsi : 1) Philippe Arrhidée et le fils d'Alexandre. — 2) Kassandros. — 3) Lysimaque. — 4) Ptolémée Kéraunos. — 5) Les trois fils de Kassandros dont les règnes s'entremêlent aux deux précédents et auxquels met fin Antigonos Gonatas. — 6) Antigonos Gonatas. — C'est alors, μεθ' ἑκτὴν γένναν, que paraît Pyrrhós. — Si Lykophron, rappelant ensuite la guerre entre Pyrrhos et Rome, semble pencher en faveur de Rome, cela est parfaitement conforme à ce que nous savons de la politique de son maître Philadelphie. Il n'y a donc aucune raison de ne pas admettre ce que nous dit Suidas, à savoir que Lykophron, fils de Sôklès de Chalcis, fut adopté par l'historien Lykos de Rhégion et composa à la cour de Ptolémée II des tragédies et l'*Alexandra* (P. Corssen vient même d'ajouter de nouvelles raisons pour le croire en relevant l'influence de l'histoire de la Sicile de Lykos sur l'*Alexandra*, *Rheinisches Museum*, 1913, p. 322-35).



- Aux noces impies, voleur des dons de Kypris,  
 Longtemps gémiront; elles qui à un sort affreux*  
 1145 *Enverront leurs filles, soustraites aux joies du mariage.  
 Larymna et Spercheios et Boagrios  
 Et toi Kynos, et Skarpheia et Phalôrias,  
 Et toi, vieille cité de Naryka, et vous, qui traversez le Thronion,  
 Routes des Locriens, et vous, vallées Pyrénéennes<sup>1</sup>,*  
 1150 *Et toi, maison entière d'Ileus, race d'Hodoidokos,  
 Vous tous, à cause de mes noces sacrilèges,  
 Il vous faudra, en lourde expiation envers la déesse Gygéenne*  
[Agriska<sup>2</sup>,  
*Payer, durant mille ans, le tribut des vierges,  
 Laissant vieillir ici celles que le sort aura désignées!*  
 1155 *Pour elles, étrangères en terre étrangère, un tombeau sans honneur,  
 Un tombeau misérable que les vagues sur la grève effaceront!  
 Jusqu'à ce que, sur des bois stériles, embrassant leurs membres*  
[de sa flamme,  
*Héphaistos dispersera aux flots marins la cendre  
 De celle qui sera précipitée des sommets du Traron!*  
 1160 *D'autres, nuitamment, en nombre égal à celle qui seront mortes<sup>3</sup>,*

1) Cette énumération est censée englober la totalité de la Locride de l'Est, tant les Opuntiens que les Epiknémidiens. Elle comprend deux fleuves, le Spercheios qui borne la Locride au Nord, le Boagrios qui sépare l'Epiknémidienne au Sud de la Locride Opuntienne; une montagne, Pyréné, sans doute la partie de l'Oïta où l'on plaçait la *pyra* d'Héraklès, et six villes, trois des Opuntiens : Kynos, le port d'Opous, Larymna et Naryka; trois des Epiknémidiens, Thronion, Skarpheia et, sans doute, Phalara ou Phalôrias. La mention de Larymna indique que Lycophron pense à la Locride d'avant 227, date où Larymna devint béotienne pour le rester (cf. Wilhelm, *op. cit.*, p. 192).

2) Agriska et Gygaia sont apparemment deux vocables d'Athéna en Locride ou en Béotie. D'après le Scholiaste, Γυγαία serait un vocable de l'Athéna d'Ilion; on verra qu'il faut la rapprocher de celle du lac Gygée et du roi-dieu Lydien de ce nom. Quant à Agriska « la sauvage », il faut la comparer à Agrotéra, épithète fréquente d'Artémis chasserresse et aux fêtes des *Agriania* d'Argos et des *Agrionia* d'Orchomène, enfin aux *Agrétai*, les neuf jeunes filles choisies annuellement à Kos, comme prêtresses d'Athéna.

3) C'est ainsi que j'interprète le v. 1160 avec le scholiaste. Kassandre veut dire que lorsqu'une des hiérodules ou toutes les deux seront mortes, il faudra les remplacer. Holzinger (1895) entend à tort « sind schon so gut als todt » de même Ciaceri (1901); déjà Dehèque (1853) traduisait « semblables à des mortes » ταῖς θανούμεναις ὅσαι. A cause de l'article, on ne saurait traduire ainsi. Les scholies montrent que les anciens hésitaient entre deux interprétations : a) chaque

*S'en viendront vers les champs de la fille de Sithon,  
Furtives, cherchant d'un œil hagard le chemin détourné,  
Jusqu'à ce qu'elles se précipitent dans la demeure d'Ampheira,  
A genoux, suppliantes, aux pieds de Sthéneia<sup>1</sup>.*

- 1165 *De la déesse elles balayeront le parvis et l'orneront,  
Elles l'aspergeront d'eau pure, fuyant l'inexpiable  
Ressentiment des citoyens. Car tout homme d'Ilion  
Espiera les jeunes filles ; la main armée d'une pierre,  
Ou d'un sombre couteau, ou de la solide hache double,  
1170 Qui assomme les taureaux, ou de la branche coupée au Phalakra<sup>2</sup>  
Avide de tremper sa main dans le sang virginal,  
Sûr de son impunité ! Le peuple même louera le meurtrier  
— Ainsi en décide une loi — le meurtrier de la race détestable<sup>3</sup> !*

fois qu'une des deux prêtresses Locriennes mourait elle était brûlée au haut du Traron et ses cendres jetées à la mer (dans cette interprétation « *ὅταν* » du vers 1157 signifie : à chaque fois que) b) l'expiation devait prendre fin quand une des Locriennes se serait précipitée du sommet du Traron et aurait été ensevelie en silence à son pied par les Locriens. Je ne sais sur quoi se fonde Dehèque quand il note « Traron, jeune locrienne qui fut violée et tuée sur une montagne de la Troade qui en garda le nom » et traduit « après que la flamme en aura rejeté la cendre à la mer des hauteurs où périt la jeune Traron ».

1) Ampheira et Sthéneia sont deux autres vocables d'Athéna. Quant au nom de Sithon, il apparaît sans doute ici parce que Rhoiteia, fille du roi thrace Sithon, passait pour l'éponyme de Rhoiteion. Ce point est voisin de l'Aianteion ; on peut donc en conclure que c'est au tumulus d'Ajax qu'on débarquait les Locriennes.

2) Le Φαλάκρα « sommet chauve » était un des quatre sommets de l'Ida.

3) Voici les vers de Lycophron d'après l'édition Scheer (sauf qu'au vers 1157 je ne substitue pas *ἑπὶν* à *ὅταν*) :

- |   |  |
|---|--|
| <p>1145 Πένθος δὲ πολλὰς παρθένων τητωμέναις<br/>τεύξω γυναιξὶν αὖθις, αἱ στρατηλάτην<br/>ἀθεσμόλεκτρον, Κύπριδος ληστήν θεᾶς,<br/>δαρὸν στένουσαι, κλῆρον εἰς ἀνάρσιον<br/>πέμψουσι παῖδας ἐστερημένᾳς γάμων.<br/>Λάρυμνα, καὶ Σπερχειέ, καὶ Βοάγριε,<br/>καὶ Κῦνε, καὶ Σκάρφεια, καὶ Φαλωριάς,<br/>καὶ Ναρύκειον ἄστν, καὶ Θρονίτιδες<br/>Λοκρῶν ἀγυαί, καὶ Πυρρηναῖαι νάπαι,<br/>1150 καὶ πᾶς Ὀδοιδόχειος Ἰλέος δόμος,<br/>ὕμεῖς ἐμῶν ἕκατι δυσσεβῶν γάμων,<br/>ποινὰς Γυγαίᾳ τίσεται Ἀγρίσκα θεᾶ,<br/>τὸν χιλίωρον τὰς ἀνυμφεύτους χρόνον<br/>πάλου βραδείαις γηροδοσχοῦσαι κόρας.<br/>1155 Αἷς ἀκτέριστος ἐν ξένη ξέναις τάφος<br/>ψάμμῳ κλύδωνος λυπρὸς ἐκκλυσθήσεται,<br/>ὅταν δ' ἀκάρποις γυῖα συμπλέξας φυτοῖς</p> | <p>Ἥφαιστος εἰς θάλασσαν ἐκβράσσει σποδὸν<br/>τῆς ἐκ λόφων Τράρωνος ἐφθιτωμένης.<br/>Ἄλλαι δὲ νύκτωρ ταῖς θανουμέναις ἴσαι 1160<br/>Σιθῶνος εἰς θυγατρὸς ἴξονται γύας,<br/>λαθραῖα κακχέλευθα παπταλώμεναι,<br/>ἕως ἂν εἰσθρέξωσιν Ἀμφείρας δόμους<br/>λιταῖς Σθένειαν ἰκέτιδες γουνούμεναι.<br/>Θεᾶς δ' ὀφελτρεύσουσι κοσμοῦσαι πέδον, 1165<br/>δρόσῳ τε φοιβάσουσιν, ἀστεργῇ χόλον<br/>ἀστῶν φυγοῦσαι. Πᾶς γὰρ Ἰλιεύς ἀνὴρ<br/>κόρας δοκεύσει, πέτρον ἐν χεροῖν ἔχων,<br/>ἢ φάσανον κελαινὸν, ἢ ταυροκτόνον<br/>στερρῶν κύβηλιν, ἢ Φαλακραῖον κλάδον, 1170<br/>μαιμῶν κορέσσει χειρᾷ διψῶσαν φόνου.<br/>Δῆμος δ' ἀνατεῖ τὸν κτανόντ' ἐπαινέσει,<br/>τεθμῶ χαράξας, τοῦπιλώθητον γένος.</p> |
|---|--|



De ces vers on peut déduire les faits suivants :

1) En punition du viol de Kassandre, les Locriens Ozoles sont condamnés à envoyer pendant mille ans des jeunes filles à l'Athéna d'Ilion pour être lapidées (le nombre des jeunes filles n'est pas précisé).

2) Ces jeunes filles sont désignées par le sort.

3) Débarquées près de l'Aianteion, elles doivent, pour gagner le sanctuaire, y aller de nuit et en se cachant.

4) Une fois qu'elles l'ont gagné, elles sont condamnées à y rester pour le balayer et l'arroser.

5) Quand elles s'y rendent, ou si elles en sortent, quiconque les rencontre a le droit de les tuer ; la loi d'Ilion prévoit ce meurtre, l'absout et en loue l'auteur comme d'une œuvre pie.

6) Quand elles meurent, de mort violente ou de mort naturelle, leur cadavre doit être brûlé sur un bûcher de bois stérile, au haut d'une butte proche de la mer nommée Traron, et leurs cendres jetées de là dans les flots.

De 6, on pourrait aussi conclure que l'une d'entre elles s'est précipitée d'elle-même à la mer du haut de cette butte. Nous reviendrons sur ce point important.

Passons aux scholies de Tzetzés qui sont le plus riche commentaire à ces vers. Elles paraissent empruntées à l'histoire de Timée de Tauroménion, qui écrivit à la fin du iv<sup>e</sup> siècle, et, peut-être, à un commentateur de Callimaque qui avait traité le sujet dans la première moitié du siècle suivant<sup>1</sup>. Les trois vers cités par Plutarque (*De sera num. vind.* 12) sont sans doute du poète de Cyrène ; ils montrent les Locriennes vieillissant sans manteau et les pieds nus à balayer le temple :

1) On sait, en effet, par une scholie, à l'*Il.* XIII, 66, que Callimaque avait traité le sujet sans ses *Aitia*. Je ne vois donc pas pourquoi supposer, avec Thraemer, que les vers seraient d'Euphorien ; d'après H. van Herwerden, ils remonteraient à l'*Ilioupersis* d'Arktinos. On sait que celui-ci paraît avoir été le premier poète à faire mention du sacrilège d'Ajax (et à montrer les Grecs sur le point de le lapider quand il se réfugie auprès de l'autel) qu'on trouve représenté à peu près à la même époque — milieu du vii<sup>e</sup> s. — sur le coffret de Kypsélos.

αἶ καὶ ἀναμπέχονοι γύμνοισ ποσὶν ἤύτε δοῦλαι  
 ἦοῖται σαίρεσκον Ἀθηναίης περὶ βῶμον,  
 νόσφι κρηδέμενοιο, καὶ εἰ βαρὺ γῆρας ἱκάνοι.

De ces scholies, on peut encore tirer les faits suivants :

7) Trois ans après que les Locriens sont revenus dans leur patrie, à la suite du naufrage d'Ajag, une peste et une disette les accablent. Apollon consulté leur prescrit d'envoyer pendant mille ans à Ilion deux jeunes filles pour apaiser Athéna.

8) Si les Troyens qui les attendaient en armes, les surprenaient et les tuaient, ou quand elles venaient à mourir, il fallait en envoyer aussitôt d'autres pour les remplacer.

9) Elles ne pouvaient sortir du sanctuaire ou passer devant l'image de la déesse que de nuit.

10) Elles vivaient la tête rase, les pieds nus, en chemise.

11) Les premières Locriennes envoyées s'appelaient Périboia et Kléopatra<sup>1</sup>.

12) Elles devaient gagner le sanctuaire par des voies souterraines.

13) D'abord, ce furent des jeunes filles formées, ensuite des enfants d'un an avec leur nourrices.

14) Quand les mille ans furent écoulés, après la guerre Phocidienne, les Locriens mirent un terme à l'envoi des jeunes filles.

15) Suivant une autre tradition, les Locriens avaient interrompu l'envoi après que l'une des jeunes filles ayant été mise en pièces au Traron — ou s'étant précipitée de son sommet — ses os furent retrouvés et ensevelis. Les Locriens prétendirent alors que les mille ans étaient accomplis. Bientôt pourtant, une nouvelle disette éclatant, ils recommencèrent à envoyer un tribut, non pas de deux vierges, mais d'une. C'est évidemment à ce cas que pensait Lycophron

1) Les termes des scholies dont nous tirons 10 et 11 se retrouvent presque textuellement dans l'*Epitome vaticana* d'Apollodoros (23, 7 Wagner) ; on attribue cet *Epitome* à Tzetzes.



quand il fait prédire par Kassandre « celle qui se précipitera du haut de la butte Trarienne ».

Dans le passage où il rapporte les vers de Callimaque dont paraissent s'inspirer Lycophron et son commentateur, Plutarque ajoute que cet envoi des jeunes Locriennes s'arrêta peu de temps après avoir commencé. Peut-être veut-il ainsi concilier la tradition que l'on vient de voir — tradition adoucie que Timée avait fait entrer dans la *vulgate* historique — avec celle que nous allons trouver chez Polybe, l'adversaire de Timée.

Ce débat paraît avoir eu pour point de départ la présence, chez les Locriens d'Italie, de vestiges d'institutions matriarcales. Nous ne savons si elles allaient jusqu'à faire porter au fils le nom de la mère, mais, quand les Locriens parlaient de leurs ancêtres, ils désignaient ceux de la lignée maternelle. Pour expliquer cette coutume, contraire à celle de la Grèce, les Grecs avaient, suivant leur habitude, recours à un récit pseudo-historique.

En se référant à la *Constitution des Locriens* d'Aristote et, semble-t-il, à ce qu'il avait entendu dire à Locres, Polybe soutient que Locres Epizéphyrienne avait été fondée par des esclaves Locriens qui, pendant que leurs maîtres aidaient les Lacédémoniens contre les Messéniens, s'étaient unis à leurs maîtresses ; au retour de leurs maîtres, ils avaient dû fuir avec elles<sup>1</sup>. Celles-ci avaient sur eux la supériorité de la naissance et quelques-unes même appartenaient aux cent familles nobles « choisies par les Locriens antérieurement au départ de la colonie, familles parmi lesquelles les Locriens, conformément à l'oracle, tiraient au sort les jeunes filles à envoyer à Ilion »<sup>2</sup>. C'est pour ces raisons que les Locriens Epizéphyriens auraient donné le pas au sang maternel.

1) Polybe, XII, 5 ; Athénée, VI, 264, 272 (d'où l'on a tiré les fr. 67, 68 et 70 de Timée dans les *Fragm. Hist. Gr.* et le fr. 547 d'Aristote, éd. Rose).

2) Polybe, XII, 5, 6 : Ταύτας δ' εἶναι τὰς ἑκατὸν οἰκίας τὰς προκριθείσας ὑπὸ τῶν Λοκρῶν πρὶν ἢ τὴν ἀποικίαν ἐξελεῖν, ἐξ ὧν ἔμελλον οἱ Λοκροὶ κατὰ τὸν χρησμὸν κληροῦν τὰς ἀποσταλησομένας παρθένους εἰς Ἴλιον.

A ces dires d'Aristote, Timée (autant qu'on peut s'en rendre compte à travers la critique partielle de Polybe) avait fait deux objections :

1° La descendance utérine existait de longue date chez les Locriens de Grèce qui lui avaient montré des documents l'attestant<sup>1</sup>; donc il n'était pas nécessaire de recourir, pour expliquer sa présence chez les Locriens d'Italie, à une histoire manifestement inspirée de celle des Parthéniens, fondateurs de Tarente.

2° Même chez les Locriens de Grèce, cet usage ne pouvait s'expliquer comme une compensation accordée « aux cent familles » pour le tribut des vierges. En effet, ce tribut n'aurait commencé qu'à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, après la conquête perse, alors que la fondation de Locres Épizéphyrienne remontait à la fin du VIII<sup>e</sup>.

Ce dernier point soulève deux questions sur lesquelles les anciens n'étaient pas parvenus à se mettre d'accord. Pour pouvoir rattacher la descendance utérine constatée à Locres d'Italie au tribut des Vierges, il fallait : 1° que ce tribut eût commencé antérieurement au VIII<sup>e</sup> siècle ; 2° que les Locriens d'Italie soient une colonie de la Locride Opuntienne, chez qui il était notoire que le tribut était levé. Voyons ce que la tradition nous apprend sur ces deux questions :

1) Sur la première question, on apprend par le Pseudo-Skymnos que, dès son temps (III<sup>e</sup> siècle) les historiens se partageaient<sup>2</sup>. Par Strabon, on sait qu'Ephore était un de ceux qui s'étaient déclarés en faveur des Opuntiens tandis que Strabon lui-même soutient la cause des Ozoles, d'accord, semble-t-il, avec Aristote et Polybe<sup>3</sup>; il est probable que

1) Cf. Polybe, XII, 9. Faut-il rappeler que Timée de Tauroménion a écrit vers 315 à Athènes une histoire de Sicile et de Grande Grèce des origines à Agathocle ?

2) V. 316 — 7 :

Εἰσιν δ' ἄποικοι τῶν Ὀποντιῶν Λοκρῶν

ἔνιοι δὲ Λοκρῶν φασὶ τῶν ἐν Ὀζόλαις

3) Strabon, VI, 259.



Timée était du même avis, sans quoi Polybe n'eût pas manqué d'indiquer leur dissentiment. Les historiens modernes ont suggéré des arguments en faveur de l'une et de l'autre origine<sup>1</sup>. En faveur de l'origine Ozole, on fait observer que l'oikiste de Locres, Euanthès, devait sans doute son nom à la ville Ozole de Oiantheia (Euantheia) et que les Epizéphyriens plaçaient leurs ex-voto à Olympie dans le trésor des Sicyoniens, ce que faisaient aussi les Ozoles de Myonia ; enfin que le culte des Dioscures qu'on retrouve à Locres peut dériver de celui des Anaktes qu'on connaît chez les Ozoles d'Amphissa.

En faveur de l'origine opuntienne, on peut faire valoir quatre rapprochements. Locres était gouvernée comme Opous par un conseil des Mille ; le principal temple de Locres était consacré à Perséphone<sup>2</sup> qui semble avoir été aussi la plus importante divinité des Opuntiens : la présence à Locres de représentants des « cent familles » ; enfin, le fait qu'Ajax, le héros de Naryx, passait pour protéger au combat les Locriens d'Italie. Je n'insiste pas sur le nom de Narykéens que Virgile donne aux Locriens d'Italie<sup>3</sup> ni sur l'affirmation de Solin : *a Naryciis Locros*<sup>4</sup> ; ce sont évidemment là des échos de la croyance en l'origine Opuntienne de Locres.

1) Notamment Busolt, *Griech. Gesch.*, I, p. 403 n. 4 et Pais, *Storia della Sicilia e Magna Grecia*, I, p. 206, n. 3. J'ai essayé de dégager leurs arguments présentés assez confusément et j'ajoute l'argument de l'assemblée des Mille (Cf. *Recueil des Inscr. juridiques*, I, p. 186). L'historien allemand et l'historien italien penchent tous deux en faveur de l'origine Ozole.

2) Les récentes fouilles d'Orsis (*Supplemento aux Notizie de Scavi* de 1912) ont achevé de faire connaître trois temples à Locres : 1° Un grand temple dorien périptère, dit *Marafioti* du nom du propriétaire de son emplacement, peut être celui de Déméter ; 2° Un petit temple de Perséphone qui semble avoir été le plus riche en ex-voto (voir, sur les *pinakes* votives Oldfather, *Philologus* 1910, p. 114 ; sur les antéfixes avec tête de Koré kératophore, p. 40, n. 1) ; 3° Un petit temple d'Athéna sur l'Acropole (figurines votives de la déesse convenant au vi<sup>e</sup> siècle).

3) Virgile, *Aen.*, III, 399 : *hic et Narycii posuerunt moenia Locri*.

4) Solin, II, 10 M.

Des trois observations présentées en faveur des Ozoliens, aucune n'a grande valeur : le rapprochement entre Euanthès et Oiantheia ne s'impose pas, et Euanthès, « l'homme à la belle fleur », peut avoir été un personnage du cycle de Perséphone<sup>1</sup> : pour les Dioscures de Locres, nous verrons plus loin le récit qui les montre précisément amenés en un leclisterne solennel, de Sparte à Locres à la veille de la bataille de la Sagra ; enfin, les relations commerciales avec Sicyone, communes aux Locriens de Myonia et aux Locriens d'Italie, suffisent à expliquer qu'ils avaient placé dans le trésor sicyonien leurs ex-voto à Olympie, surtout en l'absence d'un trésor propre à l'une ou l'autre des deux Locrides de Grèce.

Les rapprochements fournis par les Opuntiens sont autrement caractéristiques ; cependant, ils ne me paraissent pas décisifs. Nous n'avons pas assez de documents provenant de la Locride Ozole pour affirmer qu'elle n'a connu ni le Conseil des Mille, ni le culte de Perséphone ; et, si Naryka est certainement la patrie d'Ajax, nous verrons qu'en tant qu'Oïléide il a dû être en rapport avec l'Athéna Ilias de Physkos. Enfin, il faut tenir compte des arguments qui avaient décidé en faveur des Ozoles des érudits aussi avisés que Timée et que Polybe, Aristote et Strabon. Sans doute, de ces arguments, le seul que nous connaissions nous paraît sans valeur. Mais, s'il est évident que la cause de l'envoi de la colonie de Locres n'est pas cette infidélité des femmes Ozoles, où Timée voyait avec raison une invention étiologique, il n'est pas moins manifeste que, si des Locriens ont dû être tentés d'envoyer une colonie au delà de l'Adriatique, ce sont bien plutôt les Locriens du golfe de Corinthe que ceux du canal d'Eubée. Ils ne faisaient que suivre l'exemple des Achéens de la côte sud du golfe. Nous concluerons donc provisoirement que, si le gros de la colonie a dû être fourni par les Opuntiens et si, notamment, des membres des « cent familles » y ont pris part, ils n'ont pu partir qu'avec le concours des

1) On pourrait le reconnaître sur certains des *pinakes* votifs trouvés à Locres qui en rappellent d'autres que j'ai recueillis à Lato (Crète).



Locriens Ozoles qui ont dû ajouter au moins une poignée des leurs aux émigrants.

2) Pour la date où a commencé l'envoi des vierges locriennes, nous ne pouvons qu'indiquer encore ici les deux opinions dont Strabon a conservé l'écho<sup>1</sup>. a) D'une part, la tradition des Iliens et Hellanikos de Mitylène, l'historien du v<sup>e</sup> siècle : d'après eux, Ilion n'avait pas été complètement détruite et l'envoi avait été commencé aussitôt après la peste qui vint dévaster la Locride à la suite de la mort sacrilège d'Ajax. b) D'autre part, deux historiens locaux du n<sup>e</sup> siècle, Démétrios de Skepsis et Hestiaia d'Alexandria Troas : d'après leur opinion, à laquelle Strabon se rallie, ce n'est qu'après la conquête perse que le tribut aurait commencé<sup>2</sup>. Nous trouverons par la suite tant de raisons de croire à l'ancienneté du rite qu'il est inutile de discuter cette théorie. Observons seulement qu'elle est due à des historiens de villes rivales d'Ilion qui, jalouses des privilèges que lui conféraient les Romains, contestaient et qu'elle occupât l'emplacement de l'ancienne Troie et que sa propre fondation fût antérieure au vi<sup>e</sup> siècle.

Nous n'avons plus qu'à noter les témoignages d'époque impériale sur le tribut de Locriennes, ceux d'Elie, de Plutarque, de Jamblique et de Servius.

Plutarque atteste que l'usage du tribut avait cessé « il n'y a pas longtemps » : οὐ πολὺς χρόνος 'αφ' οὗ Λοκροὶ πέμποντες πέπαυνται τὰς παρθένους (*De sera num. vind.* c. 12). On verra que cette cessation concorde peut-être avec la prise d'Ilion par Fimbria. Il est, d'ailleurs, possible qu'il faille comprendre : « l'envoi des vierges a cessé peu de temps après avoir été institué. »

Ce qu'Elie (*Var. hist. fragm.* 47) rapporte de l'oracle est

1) Strabon, XIII, 1, 40.

2) Peut-être l'une d'entre les sources de Strabon remontait-elle à la conquête lydienne pour l'origine du tribut ; comme celle-ci pouvait être placée au viii<sup>e</sup> siècle, cette théorie se fût conciliée avec la présence à Locres des représentants des « cent familles ». C'est ce que l'on peut induire de ce passage de Strabon, XIII, 1, 42 : ἐπὶ τῶν Λυδῶν ἡ νῦν ἐκτίσθη κατοικία καὶ τὸ ἱερὸν (de Troie). Cf. p. 28, n. 2

en opposition avec ce qu'en dit Tzetzés : les deux vierges doivent être envoyées chaque année (ἀνὰ πᾶν ἔτος) et cela sans limite de temps. Comme les Locriens ne remplacent pas les premières femmes envoyées, elles mettent au jour des monstres et des infirmes. Les Locriens retournent à Delphes : le dieu leur reproche leur manquement à ses ordres. Ils s'adressent alors au roi Antigonos<sup>1</sup> pour savoir quelle ville aurait à fournir les jeunes filles. Il leur prescrit de les choisir par le sort dans toutes leurs cités.

Il ne faut pas oublier que ce passage d'Elieen est un fragment mutilé<sup>2</sup>. Aussi n'est-il pas certain que, dès le début, les Locriens aient laissé vieillir les hiérodules ; je croirais volontiers que ce passage ne s'applique qu'aux dernières hiérodules, celles qui, par punition, mirent au monde des monstres.

Lycophron et Tzetzés parlent du tirage au sort des deux jeunes filles. Polybe — sans mentionner leur nombre — précise que le tirage au sort se fait sur cent familles nobles.

Servius, sur la foi d'Annæus Placidus (écrivain inconnu par ailleurs), nous parle d'une fille prélevée annuellement sur la tribu d'Ajax et parle de *sacrifice* non d'hiérodoulie : *Minerna... postea per oraculum de ejus regno quotannis unam nobilem puellam jusserit Ilium sibi ad sacrificium mitti et quod est amplius, de ea tribu, de qua Ajax fuerat (ad Aen. I, 41).*

Il n'y a pas, nécessairement, antinomie entre les deux affirmations : on peut les concilier en supposant que ce sont

1) On hésite pour l'identification de cet Antigonos entre les trois rois de Macédoine de ce nom. Une considération me semble permettre de se décider : pour que le système nouveau soit accepté par Ilion, il faut que ce roi y ait été aussi puissant qu'en Locride. Cette coïncidence n'existe guère que pour Antigonos I, dans la période 305-302, à la veille de sa défaite d'Ipsos.

2) Plus exactement, il a été reconstitué par Hercher dans son éd. à l'aide d'un certain nombre de gloses de Suidas. Je crois qu'Elieen a dû, directement ou indirectement, puiser chez Démétrios de Skepsis qui, comme son aîné Polémon d'Ilion, a fait une large place dans ses *Troika* aux actes des souverains hellénistiques. Vuertheim, *De Ajace*, p. 111, a remarqué qu'un des fr. d'Elieen reproduisait le texte même de l'oracle en trimètres iambiques.



ces 100 familles qui constituent précisément la tribu des *Aianteioi* ou bien que les deux organisations se sont succédé.

En tout cas, on ne saurait rendre plus exactement l'*Aianteioi* de notre inscription que par *de ea tribu de qua Ajax fuerat*. C'est à croire que la source de Servius connaissait la convention.

\*  
\*\*

Essayons de résumer les différences que nous avons pu constater entre les dires des auteurs. Une remarque préalable s'impose : Hellanikos et Aineias le Tacticien écrivaient quand le rite était encore en vigueur ; Timée après son interruption ; Callimaque après la reprise organisée par Antigonos I ainsi que Lycophron ; Polybe, Démétrios de Sképsis (d'où Strabon et Elie) après la reprise qu'institue notre inscription. Cette simple constatation suffit à expliquer en partie pourquoi nos textes nous mettent en présence de traditions divergentes. Voici les principales divergences :

Hellanikos, Timée et les deux poètes du III<sup>e</sup> siècle, s'appuyant sur la tradition iliennne, acceptent la période millénaire qui implique la continuité de l'occupation de Troie ; ils placent l'interruption du rite après la guerre phocidienne, mais ils ne paraissent pas l'attribuer à la destruction de Naryka (ce qu'implique le passage d'Elie) : ils semblent indiquer que lorsqu'une jeune Locrienne, s'étant précipitée elle-même du haut du Traron, put être ensevelie par les siens, une prophétie s'accomplit par là qui autorisa à mettre un terme à l'envoi.

Selon Démétrios (Strabon), l'envoi n'aurait commencé qu'après la conquête perse. Pour Polybe, d'accord avec la tradition de Locres et avec Aristote, il avait lieu dès le VIII<sup>e</sup> siècle, et le choix des jeunes filles, dès lors, portait sur cent maisons nobles ; Lycophron paraît se reporter à la fois au système ancien — choix parmi les descendants d'Ajax — et à celui que le roi Antigonos aurait autorisé : choix parmi toutes les villes locriennes.

Pour expliquer la reprise de l'envoi après nouvelle consultation de l'oracle, Tzetzés invoque une disette qui aurait accablé les Locriens — répétition partielle de la raison première de l'envoi qui serait disette et peste. Selon Elie, il n'y aurait pas eu interruption totale; mais le dieu aurait marqué sa colère parce qu'on laissait vieillir sur place les hiérodules au lieu de les remplacer annuellement; il aurait manifesté cette colère en leur faisant mettre au monde des monstres.

A cette tradition de la divinité irritée, parce qu'on la trompait en ne renouvelant pas ses vierges, s'oppose celle, qui n'est qu'indiquée par Tzetzés, selon laquelle la tromperie aurait consisté à lui envoyer des enfants en bas âge<sup>1</sup>.

Quelque diverses que soient ces traditions, je ne les crois pas inconciliables. Il n'en est aucune qu'on ait le droit de repousser plus qu'une autre. N'est-il pas d'ailleurs naturel qu'un rite dont l'origine se perdait dans la nuit des temps et qui n'avait pas cessé d'être observé à la fin du III<sup>e</sup> siècle, ait subi des modifications pendant un pareil laps de siècles? Chaque tradition ne se rapporte-t-elle pas à un moment d'une longue évolution dont on pourrait reconstituer ainsi les grandes phases?

I. — Trois ans après leur retour de Troie, pour se délivrer de la peste et de la disette qui les accablaient — quoi de plus naturel après dix ans de guerres lointaines? — les Locriens avaient commencé par envoyer annuellement à Ilion une jeune fille qui était lapidée par les Iliens; cette

1) Vurtheim, *De Ajace*, p. 106, a supposé (ce que paraît admettre Wilhelm, p. 186) que la singulière mention qu'on trouve chez Tzetzés — βρέφη ἐνιαύσια μετὰ τῶν τροφῶν αὐτῶν ἔπεμπον οἱ Λοκροὶ — venait de la mécompréhension d'un texte — sans doute de Callimaque — parlant de παρθένους ἐνιαυσίαις (Tzetzés, *ad v.* 1141). Ce qui voulait dire « pour un an » aurait été pris dans le sens « âgé d'un an ». Je me rallie volontiers à cette manière de voir avec cette différence que je crois cette confusion volontaire. C'est bien une de ces subtilités comme les Grecs en mettaient souvent dans l'interprétation des oracles. On profitait de l'ambiguïté voulue de la réponse du dieu pour le tromper dans l'esprit tout en semblant respecter la lettre.



jeune fille était prise dans le clan des descendants d'Ajax<sup>1</sup>.

II. — Après une interruption, peut-être causée par les invasions des Trères et des Cimmériens, une peste sévissant en Locride obligea à reprendre le tribut. En retour de l'envoi de deux jeunes filles au lieu d'une, l'usage fut adouci ; la servitude dans le sanctuaire remplaça l'immolation sur l'autel. Il fut désormais convenu que, si les Locriennes parvenaient à gagner le temple sans avoir été surprises par les Troyens qui veillaient en armes à toutes les issues de la ville, elles auraient la vie sauve ; mais elles devaient la passer à balayer et arroser le temple, en chemise, tête rase, pieds nus, soit en tenue d'esclaves. Elles devaient aussi éviter de se faire voir de l'idole et, si elles sortaient du temple, elles pouvaient être mises à mort : qu'elles fussent mortes ainsi de mort violente ou de mort naturelle, leurs cadavres devaient être brûlés sur un bûcher de bois sauvages au haut du promontoire Traron d'où leurs cendres étaient jetées à la mer. En fait, pour éviter qu'elles ne soient surprises à leur arrivée, elles étaient accompagnées de Locriens qui connaissaient l'entrée du passage souterrain pratiqué dans la « tour du temple ». Comme il débouchait sur le parvis même du sanctuaire, les Iliens ne pouvaient en garder l'issue en armes — c'eût été un sacrilège — et les Locriennes gagnaient par là le temple, de nuit, en sécurité ; c'est peut-être pour éviter qu'en puisant de l'eau elles ne fussent aperçues de l'idole animée du courroux de la déesse, que ce puits fut couvert d'une sorte de lanterneau ne restant accessible que par un passage souterrain<sup>2</sup>. La descendance directe d'Ajax s'étant épuisée,

1) Pour cette phase primitive, on ne peut alléguer qu'un texte, celui de Servius : *quotannis unam nobilem puellam ad sacrificium* (cf. p. 24) ; mais la vraisemblance amène à la supposer telle. La pseudo-lapidation ne peut être qu'un reste de la lapidation réelle et, pour expliquer la dualité des victimes locriennes — alors qu'il n'y avait eu de tuée que la seule Kassandre —, il faut imaginer que cette dualité a été comme une compensation quand le rite a été adouci. Wilhelm, p. 186, a voulu expliquer cette gémiation par le principe du *duo pro uno* qu'on trouve appliqué dans quelques rites sacrificiels.

2) Cette ingénieuse explication des particularités que les fouilles de Schlie-

— ou les *Aianteioi* refusant de supporter seuls désormais ce douloureux tribut, — il fallut choisir cent familles nobles parmi lesquelles les jeunes filles étaient tirées au sort. Chaque fois que l'une mourait, on devait la remplacer. Mais un oracle avait cours qui annonçait que la déesse serait satisfaite le jour où l'une des jeunes filles se précipiterait d'elle-même du haut du Traron en victime expiatoire (v. 700)<sup>1</sup>.

III. — C'est ce qui se produisit et l'envoi des jeunes filles fut suspendu jusqu'à la conquête perse<sup>2</sup>. Comme une disette terrible désolait alors les Locriens, ils s'adressèrent à Delphes qui leur enjoignit de reprendre l'expiation ; elle devait durer

mann ont révélées à cet endroit est due à Brueckner (*Troja und Ilion*, p. 554 et suiv.), et elle a été reprise par W. Leaf, *op. cit.*, p. 128 et 144. Ces particularités se rencontrant dans la ville de Troie dite VII, — celle qui a suivi la cité mycénienne détruite par le feu — il en résulterait que le rite remonte sous cette forme aux environs de l'an 1000.

1) D'après une hypothèse de Leaf que j'ai peine à accepter (v. p. 36, n. 3), il faudrait placer le terme de cette phase lors de l'invasion des Trères qui se place v. 700. Je crois, au contraire, en raison du rôle du Traron, qu'elle présume l'invasion des Trères. C'est précisément, selon moi, cette invasion qui aurait marqué le terme de la ville VII. Quand la ville éolienne (VIII) fut construite sur ses ruines vers 700, le puits et son accès souterrain étaient bouchés. C'est alors que fut édifié le bastion avec l'escalier pratiqué dans son épaisseur pour mener à une source qui, auparavant hors les murs, était maintenant couverte par ce bastion. La date ainsi obtenue pour le début de la phase II cadre avec ce qui résulte du texte de Polybe : pour qu'à la fondation de Locres Epizéphyrienne (vers 600) — non vers 700 comme écrit Leaf — les 100 familles les plus nobles aient été caractérisées par l'envoi de leurs filles à Ilios, il faut que cet usage ait duré depuis au moins un siècle sous sa forme II.

2) Peut-être une cause accessoire de cette suspension est-elle que Troie peut avoir été détruite par les Trères. C'est ce qu'a supposé Doerpfeld quand il a été amené, par d'autres considérations à admettre que la ville, VII, 2 a été détruite vers 700 et H. Schmidt voudrait rapporter aux Trères la présence dans cette couche d'un tesson qui rappelle la céramique de l'âge du bronze hongrois (*Troja und Ilion*, p. 201 et 594). La ville VIII aurait en ce cas été construite au VII<sup>e</sup> siècle, lors de l'apogée de l'empire lydien ; c'est à elle, on le sait, que Démétrios de Skepsis rapporte la fondation du sanctuaire d'Athéna et il devait être déjà en grande estime au début du V<sup>e</sup> siècle puisque Xerxès crut devoir aller y sacrifier. Si le temple avait donc été relevé, il n'en était sans doute pas de même des remparts. C'est au VI<sup>e</sup> siècle que les fondateurs de Sigeion et d'Achilleion se servaient de ses pierres pour enclore leurs villes. Ilion ne releva ses murs qu'au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.



mille ans à compter du crime. Mais, par un nouvel adoucissement, l'envoi devint annuel. Dès qu'une nouvelle paire de jeunes filles était arrivée, la précédente était rendue aux Locriens. Pour leur introduction dans le temple, un cérémonial semblable resta en usage, les Iliens gardant en armes toutes les issues, sauf celle du « bastion de l'eau » qui donnait directement sur le temple ; mais le cérémonial belliqueux tendit de plus en plus à n'être qu'un simulacre. Quant aux jeunes filles, elles n'étaient plus choisies parmi les cent familles, que des fondations coloniales comme celle de Locres Epizéphyrienne avaient dispersées, mais parmi les *Aianteioi*, non plus descendants directs d'Ajax, mais groupe de familles qui se prétendaient issues du héros et qui vivaient à Naryka, la patrie d'Ajax, dans des conditions qui en faisaient des *parias* (fin du VI<sup>e</sup> siècle).

IV. — La destruction de Naryka en 352 et la dispersion des *Aianteioi* qui s'en suivit, mirent d'elles-mêmes un terme à l'envoi des hiérodules. Pour en sanctionner l'arrêt, on répandit un calcul suivant lequel venaient de s'accomplir les mille ans que l'expiation devait durer à compter du sacrilège d'Ajax<sup>1</sup>.

V. — Un demi-siècle ne s'était pas écoulé qu'une catastrophe — disette ou peste<sup>2</sup> — amena l'oracle de Delphes à

1) On a vu que ce calcul nous était précisément connu par Timée. Or, on sait par ailleurs qu'il plaçait la prise de Troie en 1346 ; donc, en 352, on était bien près du millénaire. Ce calcul était fondé sur une flatterie à l'adresse d'Alexandre. Comme Hérodote déjà voyait dans les guerres médiques la revanche des Asiatiques pour la ruine de Troie, on voulut montrer dans la conquête d'Alexandre l'expiration de la période millénaire de luttes douloureuses pour la Grèce dont les sacrilèges commis lors de la prise de Troie auraient été la cause ; en allant sacrifier à Ilion, Alexandre effaçait définitivement tout souvenir et de ces sacrilèges et du sacrifice qu'y avait fait Xerxès, et ces succès montraient assez que la déesse avait désormais pardonné aux Grecs (Cf. Timée, *P. H. G.*, I, LVI b ; Lycophron, v. 1369 et 1439).

2) On pourrait penser aussi à un de ses tremblements de terre si fréquents dans la côte locrienne du canal d'Eubée. Un cataclysme aussi terrible que celui qui, en 426, ruina Phalara, Skarpheia, Thronion, Alopé, Kynos, Opous, a dû être interprété comme un châtement envoyé par les dieux (Cf. Neumann et Partsch, *Physikalische Geogr. von Griechenland*, p. 321).

prescrire aux Locriens de reprendre l'envoi interrompu. Mais Naryka n'existait plus et les *Aianteioi* étaient dispersés. On s'adressa à Antigonos I, tout-puissant alors en Troade comme en Locride. Il prescrivit de choisir les hiérodules parmi toutes les villes locriennes. C'est sans doute aussi alors qu'on eut l'idée, en jouant sur les παρθένοι ἐνιαύσιοι que réclamait l'oracle, d'envoyer « deux filles d'un an » au lieu de deux « vierges pour un an », et de les laisser vieillir dans le sanctuaire (v. 304).

VI. — Mais la divinité n'admit pas le subterfuge. Quand les Locriennes de 304 eurent atteint près de 70 ans, et qu'on ne les remplaçait toujours pas, les Iliens répandirent le bruit qu'elles avaient mis au monde des monstres<sup>1</sup>. C'était à la fois une souillure pour le temple et une marque du courroux divin. L'oracle fut sans doute consulté de nouveau et prononça que la déesse réclamait deux vierges de la race d'Ajax et qu'elles ne devaient rester dans son sanctuaire que tant que durerait la fleur de leur jeunesse. C'est alors que les Locriens durent accorder les privilèges que l'on a vu aux Aiantiens, réinstallés dans Naryka reconstruite, indemniser les parents des jeunes filles et constituer à celles-ci une sorte de dot. Je verrais dans les *Iassioi* et les *Périkymasioi* qui ont signé la nouvelle convention les membres de deux clans ou tribus soit des Aiantiens, soit, plutôt, des Narykaiens. Peut-être deux autres de leurs subdivisions nous sont-elles connues. En effet, si l'on voit dans les Perkothariens et les Mysachéens de la loi opuntienne organisant la colonie de Naupacte, les « Purificateurs » (Περγοθαριᾶς de περί autour et de καθαρός pure) et les « Expiateurs » (Μυσάχτας de μύσος ἀκεῖσθαι)<sup>2</sup>,

1) Si je place ici ce prodige, c'est qu'il me paraît d'une part bien caractéristique de l'époque où il se trouve ainsi situé, et que, d'autre part, on a précisément, vers 230, eu le temps de voir arriver à la vieillesse les bébés d'un an de 305.

2) Wilhelm, p. 241, y voit les citoyens de deux villes locriennes et rapproche de Ἰάσσιοι les Ἥσσιοι que Thucydide, III, 101, nomme en Locride Ozole et les Περικυμάσιοι de la ville de Kymé Phrikônis d'Eolide dont une tradition fait une colonie locrienne. Mais, alors que nous connaissons près de vingt cités lo-



il est bien tentant de les mettre en rapport avec nos *Aianteioi*<sup>1</sup>. On y est porté par ce qui en est dit dans cette loi — à savoir qu'il faut une décision spéciale pour les autoriser à prendre part à la colonie; une situation aussi exceptionnelle pourrait s'accorder avec cette hypothèse<sup>2</sup>.

Quoi qu'il en soit, le rite a dû disparaître pour toujours après la ruine d'Ilion par Fimbria (89)<sup>3</sup>. En effet, il était encore en vigueur — sous cette dernière forme que nous a révélée l'inscription — lorsque Lycophron, Polybe et Démétrios de Skepsis écrivaient au III<sup>e</sup> et dans la première moitié du II<sup>e</sup> siècle : il n'était plus qu'un souvenir au temps de Strabon<sup>4</sup>.

Je ne me dissimule pas ce qu'a d'hypothétique la reconstitution qu'on vient d'esquisser. Mais je ne crois pas qu'on en puisse proposer qui concilie davantage tous les textes que nous avons analysés et qui présente une suite plus satisfaisante, ni qui s'accorde mieux avec le caractère primitif de ce rite tel que nous allons le déterminer.

criennes, ne serait-il pas étrange que l'inscription n'ait gardé mention que de deux villes inconnues (l'une est même supposée pour les besoins de l'hypothèse) ? Et n'est-il pas naturel que les délégués des tribus de Naryka — peut-être les membres du conseil — aient apposé leurs signatures à cet acte qui, de cité maudite, faisait de Naryka comme une cité sainte ?

1) On peut, d'ailleurs, y voir aussi des Locriens de condition inférieure, peut-être, à la façon des Périèques de Laconie, des restes de la population conquise. C'est ce que font les auteurs du *Recueil des Inscr. juridiques*, I, p. 191. Ils placent l'inscription vers 470.

2) Dans l'hypothèse de M. Wilhelm, je ne vois ni comment faire tenir les 50 noms sur les deux tranches puisque l'une, presque complète, n'en contient que 18, ni comment expliquer ce chiffre puisqu'il y avait au moins une dizaine de villes locriennes ; au contraire, ce chiffre de 50 s'expliquerait aisément en supposant 5 tribus avec 9 délégués chaque (45) et chacune leur prytané. Les 5 tribus de Naryka ne seraient-elles pas précisément les Iassioi, Perykymasioi, Perkothariès, Mysacheis, Aianteioi ?

3) On a pu s'appuyer sur un nouveau comput des mille ans, un de ceux qui rajeunissaient la Guerre de Troie, comme celui d'Eratosthène la plaçant en 1184-74.

4) Strabon ne dit pas explicitement qu'on avait cessé ce tribut qui, d'après lui, n'aurait commencé que Περσῶν ἤδη κρατούντων (XIII, 1, 40). Mais la façon dont il en parle indique clairement que le rite ne s'accomplissait plus de son temps.

\*  
..

Nous avons tenté de retracer l'évolution de ce rite singulier. Quel qu'en soit le détail, son antiquité ne paraît plus contestable. Nous pouvons donc maintenant chercher à en déterminer l'origine. Quelle était la raison d'être de l'envoi des jeunes Locriennes ? Quels sont les éléments de ce rite ? D'où, pourquoi et comment sont-ils venus s'agréger ?

Pour mener à bien une enquête aussi délicate, il faut commencer par dégager, des récits que nous avons analysés, les éléments rituels que ces récits ont pour but d'expliquer.

La donnée primitive paraît se réduire à ceci : chaque année, les habitants d'Ilion poursuivent en armes une ou deux vierges et finissent par les lapider ; une fois tuées, leurs cadavres sont brûlés sur un bûcher de bois stériles, puis les cendres jetées aux flots.

La poursuite des vierges aboutissant à leur mort est un thème si fréquent dans les légendes grecques qu'il doit remonter à un rite primitif. Or, celui qui poursuit est généralement un dieu, un roi, rejeton du dieu, ou un prêtre, son représentant. Le rite paraît donc être, essentiellement, un rite d'*hiérogamie*<sup>1</sup>.

Nous n'hésitons pas à parler d'*hiérogamie*, bien qu'on ait remarqué que, seul, Lycophron paraisse admettre qu'Ajax a

1) Dans la plupart des légendes sous leur forme actuelle la mort, généralement suivie de divinisation ou de métamorphose, est représentée comme volontaire : la vierge a préféré la mort au déshonneur ou n'a pas voulu survivre à son déshonneur. Mais ce sont là évidemment des embellissements moralisateurs dus à une civilisation plus avancée que celle où l'on offrait des vierges aux divinités redoutables. On remarquera que la plupart des vierges qui se jettent (ou sont jetées) à la mer appartiennent au monde préhellénique : Kapheira, une sœur des Kabires, à Rhodes ; Hémithéa en Carie et à Ténédos ; Kalloné, fille de Smintheus, à Lesbos ; Théaneira, mère du Lélège Trambélos, à Milet ; Breitomartis-Diktyнна en Crète, etc. Quant aux métamorphoses en plantes ou en animaux il n'y a plus à prouver aujourd'hui qu'elles remontent à l'époque de la phyto- et de la zoolâtrie.



épousé Kassandre de force après l'avoir arrachée de l'autel<sup>1</sup>. D'ailleurs, on se rappelle que dans la convention, les Aian-teiens, ne doivent pas être molestés « pour le sang versé » ἐφ' αἵματι. Qu'est-ce à dire, sinon que la légende primitive, conservée religieusement en Locride, montrait Kassandre tuée par Ajax tandis qu'elle se débattait contre lui ? Sa mort violente a plus tard été transférée à Mycènes aux côtés d'Agamemnon ; c'est dans le temple même de la déesse, en se défendant encore contre la brutale ardeur d'Ajax, qu'elle devait périr à l'origine, maculant l'idole de son sang. Mais, si la réserve littéraire des Grecs a éliminé le viol comme le meurtre pour ne laisser que la violence, ce serait méconnaître l'esprit de ces époques primitives que de contester dans quel but tant de dieux ou de héros des plus vieilles légendes de la Grèce poursuivent des vierges. Derrière la plupart des histoires d'amour des *Métamorphoses*, on pourrait retrouver un rite d'hiérogamie.

De pareils rites remontent en pleine période préhellénique. Pour s'en convaincre, il suffit, d'une part, de rappeler combien ils apparaissent nombreux dans les légendes crétoises : Minos poursuivant Britomartis, Pasiphaé s'unissant au taureau, Europe enlevée par lui, les jeunes filles athéniennes livrées au Minotaure. D'autre part, on ne saurait voir un hasard dans le rôle que, en ces poursuites amoureuses, joue à l'ordinaire une métamorphose en arbre ou en animal. Elle s'y présente généralement sous un double aspect : tantôt, le dieu qui poursuit cherche, sous cette forme, à approcher plus aisément celle qu'il aime ; tantôt, c'est la déesse aimée qui prend cette forme pour échapper au dieu qui la poursuit. Qu'indiquent en réalité les métamorphoses que les poètes interprétaient ainsi ? Que la légende qui faisait connaître cette poursuite amoureuse remonte à l'époque où les dieux étaient encore mal dégagés de leurs origines animales ou végétales.

1) Outre le texte cité p. 15, voir la scholie qui parle nettement de l'ἀθεμιτομίλια d'Ajax. On peut trouver une allusion au viol chez Euripide, *Troades*, v. 70 et 170.

Retenons donc que nous nous trouvons en présence d'un *rite d'hiérogamie d'origine apparemment préhellénique*.

Qu'on n'objecte pas sa longue durée : n'en est-il pas ainsi du rite qui rappelle le plus celui d'Ilion ? Encore au temps de Plutarque, aux *Agrionia* d'Orchomène, le prêtre de Dionysos, à la tête des hommes dits *Psoloeis*, conduisait, glaive en main, la chasse nocturne de certaines femmes de la race de Minyas, dite *Aioleis* ou *Oloeis* ; il arriva même qu'il en tua une, suivant le rite immémorial qui, comme les noms l'indiquent, devait remonter aux Minyens<sup>1</sup>.

Qu'est-ce, en réalité, qu'une hiérogamie ? Un rite destiné à perpétuer le souvenir — et à renouveler l'efficacité — d'une union entre un dieu et une déesse : c'est donc, essentiellement, un *rite de fécondité*. Sans doute, rien ne permet de croire que les Troyens pouvaient agir avec les Locriennes comme Ajax avait agi envers Kassandre ; rien n'indique non plus que nos hiérodules fussent obligées au temple d'Athéna, comme en tant d'autres temples des grandes divinités féminines de l'Asie, à livrer leur chasteté<sup>2</sup>. Mais ne suffit-il pas qu'elles aient dû être vierges pour permettre de considérer notre hiérodule comme un succédané d'une hiérogamie ? On ne saurait en effet soutenir qu'elles devaient être vierges parce qu'Athéna était vierge ; on verra que le nom d'Athéna a été donné, à Ilion, par les Eoliens à la forme de la *Mater Idaea* qu'y vénéraient leurs prédécesseurs. Déesse de la fécondité s'il en fut, la Grande Mère anatolienne réclame le tribut de leur sexe à ceux qui se consacrent à elle, hommes ou femmes. Elle est censée recevoir, sur sa haute *pastas*, celui des hommes ; bientôt celui des femmes est

1) Plutarque, *Quæst. Rom.*, 112 ; *Quæst. Gr.*, 38. Voir sur ces rites, Frazer, *Le rameau d'or*, II, p. 45 ; *The dying god*, p. 163.

2) Rappelons qu'en pleine époque impériale, une grande dame de Tralles se vante d'appartenir à une famille où les femmes se prostituent dans le temple et ont les pieds nus, cf. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, I, p. 94 et, sur toute la question, en dernier lieu, Farnell, *Greece and Babylon*, 1911, p. 273 et suiv.



attribué plutôt à son parèdre, le dieu mâle qui forme couple avec elle, le Papas-Attis de cette Mâ-Cybèle<sup>1</sup>. Comme toutes les vierges consacrées, les jeunes Locriennes ont été destinées, dans l'esprit des primitifs, à servir de harem au dieu associé à la déesse d'Illion : c'est de ce dieu, on le verra, qu'Ajax, fils d'*Ileus*, a pris la place dans la légende.

\*  
\* \*

A côté de cet élément hiérogamique, notre rite en offre un second, non moins primitif, et qui semble d'abord en contradiction avec le premier. Il s'agit de la singulière coutume observée pour tuer les vierges et pour faire disparaître leurs restes mortels. On ne se bornait pas à la lapidation, qui, tout en tuant de loin la victime, empêche tout contact entre elle et ses meurtriers<sup>2</sup>. Mais, si la contamination de l'air qu'ils respirent est presque impossible sous le monceau de pierres où elle est enfermée, la terre peut être souillée de ses restes. C'est pour éviter cette souillure qu'on brûle nos victimes sur un bûcher de bois *stérile*<sup>3</sup> — entendez bois *mort* — et qu'on jette leurs cendres à la mer : l'eau salée est, par excellence, l'élément infécond, celui qui

1) Il suffit de renvoyer au travail le plus pénétrant consacré aux rites phrygiens, celui d'A. Loisy sur *Cybèle et Attis* (*Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1913, p. 289-326). On le complétera par le rapport de Sir W. Ramsay sur ses fouilles au temple de Mén Askaénos (forme locale d'Attis) près d'Antioche de Pisidie. *Annual of the British School*, 1912-3. Voir ma note *Rev. épigraphique*, 1914, p. 95. D'après les textes cités par Loisy, il paraît probable que c'est le tribut de leur virilité que les hommes initiés apportaient à la *pastas* de la déesse ; la *pastas* était selon Ramsay une couche élevée placée au fond du sanctuaire. On peut se demander si les femmes n'apportaient pas de même à la déesse le tribut de leur sexe : ne voyons-nous pas en effet, que Gygès, parèdre d'abord de la déesse sous son vocable de *Gygaia*, passait pour avoir le premier *eunuchisé* les femmes, γυναικας ευνούχισεν (Ath. XII, 515 e ; Suidas, s. *Ξάνθος*). D'autres attribuaient cette innovation au roi Lydien Adramytès, *F. H. G.*, I, 39 ; IV, 342.

2) Voir R. Hirzel, *Die Strafe der Steinigung* (Acad. de Saxe, XXXVIII, 1909) et R. Pagenstecher, *Archiv. f. R. W.*, 1912, p. 313.

3) Lycophron parle de φυτοῖς ἀκάργοις au v. 1157, et Dehèque a traduit « algues stériles ». Mais les scholies interprètent par ἀγρίοις ξύλοις.

empêche toute vie. On répand le sel sur les terres vouées à la stérilité. Dans le rite d'Ilion, ces mesures sont trop nettement poussées dans le sens de ce qu'on pourrait appeler la *stérilisation* sacrée des victimes pour qu'on puisse n'y voir que des précautions prises par les meurtriers pour empêcher la survie de leurs victimes qui se vengeraient sur eux s'ils ne les détruisaient le plus complètement possible. Il y a plus. On se trouve en présence d'un rite d'expiation ou de purification dont on a rapproché avec raison le rite bien connu des *pharmakoi* qui paraît avoir été très répandu dans les plus anciennes villes d'Eolie et d'Ionie<sup>1</sup>. Il s'agit pour un peuple d'anéantir ce dont il a fait le collecteur de ses souillures et l'émissaire de ses péchés. Un rapprochement non moins frappant est fourni par les *lithobolia* de Trézène. On y jetait des pierres en monceau pour rappeler, disait l'*aition*, la lapidation de deux vierges venues de Crète, Damia et Auxésia. Or, il y a longtemps qu'on a reconnu en celles-ci la forme trézénienne de Déméter et de Koré, les déesses de la fécondité agraire<sup>2</sup>.

Lequel des deux rites que nous venons de dissocier est antérieur à l'autre ? Les Locriennes ont-elles été d'abord les victimes d'une hiérogamie, ou ont-elles servi de boucs émissaires au peuple qui les mettait à mort ? Le second aspect de leur sacrifice peut paraître postérieur au premier. Il semble, en effet, lié au promontoire du *Trarôn*<sup>3</sup>. Or, le Traron doit évidemment son nom aux Trères. Les Trères sont cette peuplade thrace qui, peut-être chassée du bord des lacs Bisto-

1) Sur le rite des *Pharmakoi*, on lira toujours avec profit les pages de Jane Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*, p. 95-114.

2) Sur les *lithobolia* de Trézène, voir Nilsson, *Griechische Feste*, p. 415.

3) W. Leaf, *op. cit.*, p. 140 a proposé de voir dans la mention du Traron une erreur de Lycophron ou de sa source. L'auteur originel aurait montré les vierges tuées non pas sous le Traron, mais par les Trères ὑπὸ Τράρων; plus tard, on se serait mépris sur le sens de ὑπὸ. C'est bien invraisemblable. Pour moi, le Traron est bien un cap de la Troade qui devrait son nom à ce qu'il fut le point de débarquement, ou le premier promontoire occupé par les Trères vers 700.



nis et Aphnitis par une inondation, envahit, au début du <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle, la Troade, et qui, opérant de concert avec les Cimmériens, poussa avec eux jusqu'à Magnésie du Méandre<sup>1</sup>. Bien que les Trères passaient pour avoir été expulsés par les Scythes, Strabon dit qu'ils se maintinrent dans une partie de la Troade, entre Abydos et Adramyttion ; c'est sans doute des Trères qu'il faut voir dans les Cimmériens ou Édones — autre peuplade thrace — qui auraient occupé Antandros<sup>2</sup> et ce n'est pas loin de cette ville maritime qu'on peut placer dans l'Ida la petite ville forte de Trarion<sup>3</sup>.

Mais le rite n'a-t-il pu s'accomplir sur ce promontoire avant qu'il ne reçut des Trères le nom de Trarôn ? Il faut observer qu'un promontoire voisin, nommé Agamia, est celui où Hésione passait pour avoir été exposée au monstre marin. A l'endroit où Héraklès avait combattu le monstre, l'*Iliade* connaît déjà un τεῖχος ἀμφύχυτον (*Il.* XX, 145) qu'Athéna et les Troyens auraient édifié avec les pierres jetées par Héraklès contre le *Kétos*. Ne doit-on pas retrouver ici, le souvenir d'une *lithobolie* liée à l'existence au bord de la mer d'un rempart préhistorique ruiné ? Quoi qu'il en soit est-ce que la fable d'Hésione ne peut être née d'un rite comme le nôtre ? Elle aurait pu expliquer aux yeux des Grecs pourquoi on jetait annuellement dans la mer, du haut du promontoire, les cendres d'une vierge — à l'origine une vierge vivante ? — et

1) Strabon, XIII, 1, 8.

2) Aristote *ap.* Steph. Byz. Ἀντανδρος et Plin, V, 30, 123.

3) Du moins, je lirais *Trare* et *Trareni* la place et le peuple que Plin nomme *Tiare* (ou *Thiare*) et *Tiareni* dans sa description de la Mysie pergaménienne (V, 30, 126, éd. Detlefsen). Ce serait la place que Strabon, XIII, 1, 51 appelle Τράριον et qui serait voisine de Perpéréné et au-dessus d'Antandros ; elle était connue par ses mines ce qui permet de la placer près du Madaras dagh où on exploite encore de nos jours des mines de fer (cf. Schuchhardt, *Sitz. ber. Berl. Ak.*, 1887, p. 1207). Quant au Τράρων ἀρχωτήριον Τροίας, je me demande s'il ne serait pas logique de le placer entre Aiantéion et Rhoitéion : l'histoire du sacrifice des Locriennes est manifestement liée à celle d'Aiantéion où elles devaient débarquer au tombeau d'Ajax ; c'est là que les Locriens ont pu rester embossés le jour où ils ont enterré à son pied la Locrienne qui s'y était précipitée du sommet du cap.

nous verrons qu'Hésione ou Aisiôné est liée à la légende d'Aias Télamonien<sup>1</sup>.

On ne peut donc se fonder sur l'indice fourni par le Traron pour affirmer que les Locriennes ne sont devenues des *pharmakoi* qu'après que le caractère originel d'hiérogamie eut été oublié. Dans la légende destinée à expliquer le rite, les deux éléments se retrouvent, d'ailleurs, côte à côte. D'une part, on nous parle d'expiation due à Athéna pendant mille ans, ce qui convient à l'aspect piaculaire du rite; d'autre part, la cause de cette expiation serait le viol de Kassandre par Ajax sous les yeux d'Athéna : cette union, dans un sanctuaire, reporte aux plus primitives hiérogamies<sup>2</sup>.

\*  
\* \*

Pour montrer que nous sommes bien, entre Kassandre et Ajax, en droit de parler d'hiérogamie, il nous suffira de grouper les traits divins qui ont survécu dans leur légende. Mais, auparavant, il faut appeler l'attention sur deux textes

1) Une tradition, qui remonte à Hellanikos (fr. 133), ne parle pas de l'exposition unique d'Hésione, mais de celle de plusieurs vierges. De là, Hésychius : Ἀγαμέλιας ἔνθα αἱ παρθέναι ἐξέτιθεντο, cf. Tzetzes, *ad Lyc.*, 471, 951; Palaiphatos, 38; *Mythogr. Vat.*, I, 136; II, 193; Diodore, IV, 42 et 49. Hésione ne serait que la dernière victime d'une longue série. On sait qu'on l'avait fait rentrer dans la légende des Ajax en en faisant la femme de Télamon; Télamon ou Teukros auraient accompagné Héraklès quand il vint la délivrer — en réalité sans doute ils le précédèrent. Qu'Agammeia ou Agamia n'est pas identique au Traron, c'est ce qui résulte de ce qu'Hellanikos (*ap. Steph. Byz. s. v.*) le donne comme promontoire et port de la Troade de son temps. Donc, le nom n'avait pas été remplacé par celui de Traron. Je placerais le cap Agammeia au Besika Bournou, qui termine au sud le littoral de la plaine de Troie. Voir mon *Voyage épigraphique en Troade*, dans la *Revue épigraphique*, I (1913), p. 303 et suiv.

2) Et, quand on en a oublié le caractère primitif, elle comporte toujours une expiation. Voir Atalante et Hippomène transformés en lions pour avoir passé leur nuit nuptiale au temple de la Magna Mater à Onchestos et, surtout, l'histoire de Komaitthô, jeune prêtresse d'Artémis Triklaria à Patras qui s'unit au beau Mélanippos dans le temple de la déesse : irritée, la déesse désole le pays par la stérilité et la peste jusqu'à ce qu'on lui ait sacrifié les coupables et qu'on ait institué en souvenir un sacrifice annuel du plus beau jeune homme et de la plus belle jeune fille de la ville (Pausanias, VII, 19, 3).



dont le rapprochement peut servir à élucider dans le sens indiqué l'envoi des jeunes Locriennes à Ilion.

« Les Lydiens ne sont pas seuls à laisser leurs femmes s'offrir à tout venant, dit Athénée, mais chez les Locriens Épizéphyriens, ainsi qu'à Chypre, les filles de tous les citoyens sont vouées à se prostituer une fois, en mémoire et en expiation, semble-t-il, de quelque antique outrage <sup>1</sup>. » Vurtheim, à qui nous devons ce rapprochement, observe avec raison : « ἡ παλαιὰ αὐτὴ ὕbris nulla alia fuisse videtur quam ἡ τοῦ Αἴαντος » <sup>2</sup>.

Mais ce n'est sans doute point par négligence ou prétérition, comme il le veut, que la source d'Athénée ne précise pas que l'outrage dont il s'agit est celui d'Ajax. Cela prouve, je crois, que lorsque les Locriens transportèrent le rite dans leur colonie de Grande Grèce, la légende qui l'expliquait par le viol de Kassandre ne s'était pas encore imposée. On a rappelé que cette fondation datait de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle et que les premières allusions à la violence d'Ajax appartenaient au début du VII<sup>e</sup>. Donc, au VIII<sup>e</sup> siècle, le rite était déjà en pleine vigueur; mais l'*aition* n'était pas partout acceptée.

Il est également possible qu'une légende indigène ait eu cours à Locres Épizéphyrienne. On peut appuyer cette supposition sur deux rapprochements. D'une part, les anciens rapportaient que les Locriens avaient adopté une procession des indigènes au milieu desquels ils s'étaient établis, tout en remplaçant par une jeune fille, le jeune homme qui la conduisait, une phiale en mains. Une pareille substitution est invraisemblable; il faut admettre ou bien que le rite est purement locrien — et ce rôle d'une prêtresse où les Grecs attendaient un prêtre, serait un nouvel indice du rôle des femmes à Locres — ou bien que les indigènes auraient déjà confié ce soin à une jeune fille, ce qui n'aurait rien de surprenant puisque leur culte le plus important était celui d'une déesse,

1) Athénée, XII, 596 a.

2) *Op. cit.*, p. 125. Le texte est aussi rappelé par Wilhelm, *op. cit.*, p. 182.

tutélaire de leurs troupeaux de bœufs, vénérée au milieu de troupeaux sacrés au fond des sapins du cap Lakinion : les Crotoniates en firent Héra Lakinia<sup>1</sup>.

Le second rapprochement nous permet d'avancer d'un pas important dans notre recherche. A Salapia, ou Salpé, en Daunie, qui passait pour une colonie de Grecs et de Troyennes fondée par Diomède, les jeunes filles qui voulaient se dérober au mariage allaient embrasser l'idole d'une déesse nommée *Kassandra*. Désormais, vêtues de noir, les membres teints de certains sucS végétaux, une verge à la main, elles restaient consacrées à la déesse. Après avoir rapporté ce rite, Lycophron passe sans transition à celui des Locriennes<sup>2</sup>.

Le parallélisme des deux rites est, en effet, frappant. De part et d'autre, il s'agit de vierges fuyant l'homme et qui peuvent éviter le mariage si elles embrassent la statue d'une déesse et se consacrent désormais à son service<sup>3</sup>. Lycophron

1) Pour les Italiotes accourant en foule aux panégyries d'Héra Lakinia, cf. Ps. Aristote, *Mir. Ausc.*, 96; pour ses troupeaux de bœufs et les bœufs qu'on lui sacrifiait, Théocrite, IV, 22 et Tite-Live, XXIV, 3; Hannibal lui consacra une génisse dorée (Caelius ap. Cic. *De Div.*, I, 24, 48). On peut donc présumer que la déesse fut d'abord adorée sous la forme d'une vache. Il devait en être de même à Locres si l'on en croit les antéfixes du temple qui montrent une tête de femme jeune munie de cornes de vache (*Catalogue Lambros-Dattari*, Paris, 1912, pl. XIII; cf. Pottier, *Figurines de terre-cuite*, fig. 77).

2) Lycophron, v. 1128-1140 :

<p>1130 Ναὸν δέ μοι τέυξουσι Δαυνίων ἄχροι Σάλπης παρ' ὄχθαις, οἳ τε Δάρδανον πόλιν ναίουσι, λίμνης ἀγχιτέρμονες ποτῶν. Κοῦραι δὲ παρθένειον ἐκφυγεῖν ζυγὸν ὅταν θέλωσι, νυμφίους ἀρνούμεναι, τοὺς Ἑκτορείοις ἡγλαΐσμένους κόμαις, μορφῆς ἔχοντας σίφλον ἢ μῶμαρ γένους,</p>	<p>ἐμὸν περιπτύξουσιν ὠλέναις βρέτας, ἄλκαρ μέγιστον κτώμεναι νυμφευμάτων, Ἑριννύων ἐσθῆτα καὶ ῥέθους βαφὰς πεπαμέναι θρόνοισι φαρμακτηρίοις. Κεῖναις ἐγὼ δηναιὸν ἀφθιτος θεᾷ ῥαβδοφόροις γυναιξὶν αὐδηθήσομαι.</p>	<p>1135</p>
--	---	-------------

3) Vurtheim, *op. cit.*, p. 127, veut que le παρθένειον ζυγὸν que fuient les κοῦραι soit le *mos τοῦ τὰς κόρας ἀρσιῶν ἐταιρισμῷ* qu'on a vu mentionné par Athénée à Locres. Mais « joug virginal » ne se dit-il pas plus naturellement d'une première union? Je me demande s'il ne faut pas rattacher de quelque façon au rite locrien les deux anecdotes suivantes qui donnent l'impression d'être de la légende plus que de l'histoire : 1) quand il eut pris Locres, Denys de Syracuse aurait violé toutes les jeunes Locriennes, en châtement de quoi les Locriens auraient outragé de toutes façons la femme et les enfants du tyran, broyant



n'a certainement pas inventé le nom de cette déesse : les colons qui ont apporté le culte de Cassandra sur ce point de la côte daunienne pouvaient-ils être des Locriens ? Je le croirais volontiers, d'après les nombreux indices qui nous sont parvenus d'une très ancienne colonisation locrienne en Grande Grèce.

Rappelons les plus notables. D'après une tradition, Locres aurait été fondée par Lokros, fils de Phaïax de Corcyre et frère d'Alkinoos<sup>1</sup> : d'après une autre, Idoménée, débarquant en Italie, aurait déjà trouvé Locres construite et aurait colonisé dans son voisinage Hyria et *Castrum Minervae*<sup>2</sup> ; c'est Ajax ou Diomède qui aurait apporté en Grande Grèce le Palladion, cette vieille idole en bois d'Athéna qu'on appelait Athéna *Ilias* à Siris<sup>3</sup> et, peut-être, à Salpé<sup>4</sup> : Locriens ou Phocidiens auraient donné son nom à Sybaris d'après une source proche de Krisa, le port de Delphes ; enfin, si toutes ces traditions restent contestables, une affirmation de Thucydide ne saurait être traitée aussi légèrement qu'on a l'habitude de le faire<sup>5</sup> : les Élymes de la Sicile orientale seraient, à l'en croire, un mélange de Troyens et de Phocidiens venus après la guerre de Troie<sup>6</sup>.

ensuite leurs os dans des mortiers, pétrissant leurs chairs dans du pain et dispersant leurs restes à la mer (Kléarchos de Soloi, *ap.* Athénée, XII, 522 d) ; 2) Quand les gens de Crotone et de Métaponte prirent Siris, ils auraient massacré 15 jeunes hommes réfugiés auprès du jeune prêtre d'Athéna *Ilias* qui avait embrassé l'autel (Lycophron, 984-8 ; Justin, XX, 2). — Sur les légendes de Locres, voir Oldfather, *Lokrika : Sagengeschichtliche Untersuchungen* (Diss. inaugurale de Munich, à Tubingue, 1908 ; extrait du *Philologus*, t. LXVII).

1) Hérodote, VIII, 47 ; Strabon, VI, 262 ; VIII, 387 ; Schol. de Théocrite, IV, 32.

2) Varron, *ap.* Probus *ad* Virg. VI, 31.

3) Strabon, VI, 264. Les récentes fouilles de Locres y ont mis au jour un grand temple d'Athéna ; mais on ne sait encore son vocable.

4) En effet Aélien (*Nat. an.* XI, 5) parle d'un temple d'Athéna *Ilias* en Daunie dont les chiens sacrés flattaient les Grecs, repoussaient les barbares. — Salpé est, avec Hyria, la seule ville grecque de Daunie.

5) Thucydide, VI, 2 : προσξυνώκησαν δὲ αὐτοῖς (les Troyens dits Elymes) καὶ Φωκέων τινὲς τῶν ἀπὸ Τροίας τότε χειμῶνι ἐς Λιβύην πρῶτον, ἔπειτα ἐς Σικελίαν ἀπ' αὐτῆς κατενεχθέντες. Cf. Pausanias, V, 25, 6.

6) La question de ces Phocidiens a été négligée dans les dissertations dont ont été l'objet les Elymes. A la suite des anciens, les historiens de la Sicile

Par tout ce qu'ils nous rapportent des Phocidiens et des Locriens, comme des Crétois et des Troyens, se transportant en Occident au temps de la guerre de Troie, et quand ils dépeignent les Iapyges ou les Messapiens comme issus de très anciens colons Crétois ou Locriens<sup>1</sup>, les historiens anciens ont, je crois, essayé de rendre compte de la présence en Sicile et en Grande Grèce de peuplades venues de Grèce et des îles à l'époque préhellénique. A leur grossière idole d'une déesse guerrière, on a donné le nom de palladion ou d'Athéna, la faisant apporter par Diomède ou fabriquer par Dédale; à leur héros archer — l'arc suffirait à établir qu'il appartient à l'époque égéenne — on a attribué les noms de Diomède le Thrace, d'Idoménée le Crétois, de Philoctète le Thessalien ou d'Ajax le Locrien. Peu à peu, d'après les circonstances les plus diverses, les mythographes et logographes firent à chacun de ces héros son sort particulier : ainsi l'enlèvement du palladion devint le haut fait de Diomède tandis que le viol de Kassandre caractérisa Ajax. Mais n'est-ce pas un rite commun qui a donné naissance aux deux légendes?

(A suivre.)

ADOLPHE REINACH.

antique admettent généralement leur origine orientale : on pense d'ordinaire à des Sémites venus avec les Phéniciens. Pourtant, toute cette hypothèse n'est fondée que sur l'idée fausse que la *Venus Erycina* est une Astarté. Elle est bien plutôt une déesse-mère du type crétois et le peu que l'on sait de certain des Elymes les met en rapport avec les peuples asianiques. S'ils sont bien venus par mer (et d'abord dans l'Italie du Sud où l'on commence à retrouver des suffixes en *azib* comme ceux qui caractérisent les Élymes), il s'agit plutôt d'une branche des Solymes de Lycie dont la migration ferait partie de celle des peuples de la Mer. Or il est hautement vraisemblable que les Lélèges de la côte d'Asie ont pris part à ces incursions maritimes : la parenté de Lokros et de Lélex et celle de Phokos avec Lokros ont été reconnues de toute l'antiquité.

1) La plupart de ces textes ont été relevés dans les notes de l'ouvrage trop oublié de Klausen, *Aeneas und die Penaten* (1840) et par E. Païs, *Storia della Magna Grecia e della Sicilia* (t. I). E. Païs (p. 383, 408) a essayé d'établir, par des rapprochements critiques, que les Messapiens étaient venus très anciennement de Locride. Sur cette question de l'origine des Messapiens voir ma note dans la *Revue épigraphique*, 1913, p. 402.



# L'ENSEIGNEMENT DU DROIT CANONIQUE

## ET SON IMPORTANCE

### POUR LES ÉTUDES D'HISTOIRE DU DROIT

---

*Leçon faite à l'École des Hautes Études, section des sciences religieuses, le samedi 20 décembre 1913.*

---

Depuis le moment où je suis descendu de cette chaire au mois de juin dernier, un deuil cruel a frappé l'École et la science française tout entière. Le maître que je suppléais, mon maître, notre maître, car il était celui de beaucoup d'entre vous, est mort subitement et prématurément frappé. Vous savez quel vide il a laissé derrière lui. Autant que quiconque je ressens cruellement cette perte, car c'est à lui, ce m'est un devoir de le dire et de le dire ici, que je dois tout ce que je sais et tout ce que je suis. Son élève dans cette École depuis 1895 jusqu'en 1901, seule ma nomination à la faculté de Caen a pu me faire désertier son cours. Et lui-même me faisait rentrer à l'École en 1906 comme son suppléant.

Son suppléant, j'aurais voulu le rester pendant de longues années, près de lui, au-dessous de lui, car j'étais sous sa direction à un triple titre : il était le président de la section, il était le titulaire de la chaire, il était enfin le directeur du séminaire d'histoire du droit canonique de la faculté de droit, qui, dans un autre établissement, était cependant une dépendance de la conférence de l'École des Hautes Études, et dans lequel, sans autre titre que celui du plus ancien de ses élèves, je jouais auprès de lui le rôle d'un assistant et d'un pré-

parateur. C'est un souvenir ému que je donne à ce passé trop vite disparu, aujourd'hui que la confiance de la section m'appelle à reprendre à un titre définitif l'enseignement du droit canonique, que j'ai donné comme suppléant pendant 7 années.

C'est une lourde tâche que de succéder à un tel homme et dans une telle fonction, car cet enseignement de l'histoire du droit canonique, auquel en France aucune autre chaire n'a été spécialement consacrée, est une création d'Esmein, création dont lui-même avait senti et exprimé toute l'importance, quand il parlait du redoutable honneur que lui avait fait le ministre en lui confiant le soin de relever en France l'étude disparue du droit canonique ancien. Il s'agissait en effet d'une résurrection. A l'époque où Esmein fut appelé à cet enseignement, l'Université française ignorait à peu près, officiellement du moins, la science du droit canonique. Profonde décadence, si l'on songe aux siècles passés, où la science canonique française brilla d'un si vif éclat; humiliante infériorité, vis à vis des universités étrangères et surtout des universités allemandes, où le droit canonique est enseigné avec tant de solides résultats; grave lacune dans la connaissance de l'histoire du droit et des institutions françaises elles-mêmes.

C'est pour mieux comprendre l'importance de l'œuvre accomplie ici par le maître que je consacrerai cette première leçon à retracer brièvement l'histoire de l'enseignement du droit canonique jusqu'à ces dernières années et à mettre en lumière l'importance de cet enseignement pour l'intelligence du droit et des institutions de la France.

Le droit canonique ne date comme discipline distincte que du XII<sup>e</sup> siècle. Sans doute il n'est pas né à cette époque. Quelles que soient les discussions sur la date d'apparition de la notion d'un droit constitutionnel de l'Église chrétienne, le droit canonique existe du jour où des règles coutumières furent reconnues pour l'administration des premières communautés. Puis avec les siècles les conciles, les décrétales, la



législation impériale puis royale elle-même, et surtout au moyen âge, la coutume ecclésiastique en ont formé la masse imposante. Le nom même de droit canonique remonte à une assez haute antiquité, puisque le *concilium germanicum* de 742 se réfère dans son c. 3 au *jus canonicum*. Le moyen âge nous a laissé toute une littérature de collections canoniques, compilations chronologiques puis, par un notable progrès, systématiques, de cette masse de textes. Malgré cela la science du droit canonique n'existait pas encore comme science distincte. Avant le décret de Gratien, son enseignement se confondait dans les écoles des chapitres et des abbayes avec l'enseignement de la théologie. Nous n'avons aucune donnée nous permettant de croire à un enseignement distinct et à des méthodes spéciales. Avec Gratien au contraire et surtout grâce au mouvement d'études que son œuvre suscite autour d'elle, grâce aussi à la renaissance générale des études juridiques, le droit canonique prend un magnifique développement autonome. Les commentateurs de Gratien savent déjà distinguer expressément le *jus canonicum* de la théologie aussi bien que l'opposer au *jus civile*.

Dès lors le droit canonique va prendre dans l'enseignement des universités une place prépondérante. Le mouvement part d'Italie, et surtout de cette université de Bologne, qui fut aussi pour le droit romain la brillante initiatrice, et qui resta jusqu'à la fin du xiv<sup>e</sup> siècle le centre principal. De là l'enseignement du droit canonique gagna les autres universités d'Italie et d'Europe. Son extension fut rapide, et son succès plus grand que celui du droit romain lui-même : à cause de sa plus grande portée pratique et aussi parce qu'il n'apparaissait pas autant que le droit romain comme une nouveauté, étant donné que les textes de Gratien étaient déjà connus par les collections antérieures.

Pendant longtemps l'Italie l'emporta. Le droit canonique y était enseigné dans 17 universités, et dans deux au moins d'entre elles avec un incomparable succès : à Bologne et à Padoue. Mais la France tient déjà sa place. Au xiii<sup>e</sup> siècle la

décrétaire *Super specula*, pour débarrasser les sciences ecclésiastiques de toute concurrence, avait interdit à l'Université de Paris l'enseignement du droit romain. Et dès le XII<sup>e</sup> siècle Paris entendait la voix de canonistes célèbres; au XII<sup>e</sup> siècle Rufin et Etienne de Tournay, au XIII<sup>e</sup> Hostiensis, au XIV<sup>e</sup> Bohic, P. Bertrand et d'autres. A Toulouse, Orléans, Montpellier, Poitiers, des canonistes de valeur ont donné leurs leçons.

En Allemagne, dès la création des universités, dès le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, l'enseignement du droit canonique est aussi donné avec succès. Dès lors le clergé de ce pays se forme surtout dans les universités, où il reçoit une sérieuse culture juridique.

En Espagne même le droit canonique a connu au XVI<sup>e</sup> siècle une courte et brillante période.

Mais avec le début des temps modernes l'importance respective des universités a complètement changé. Le XVI<sup>e</sup> siècle est pour le droit canonique en Italie le commencement d'une longue décadence. La France et l'Allemagne tiennent alors, celle-là surtout brillamment, le premier rang.

En Allemagne en effet, la Réforme n'a pas tué l'enseignement du droit canonique. Non seulement il se maintient dans les universités catholiques, là où elles subsistent ou se créent, et dans les établissements spéciaux que fondent les évêques pour la formation du clergé; mais, malgré quelques tendances contraires, il tient sa place sur les programmes des universités protestantes. Délaissé, il est vrai, par les théologiens, il y est étudié dans les facultés de droit par les juristes; et là il est étudié avec autant d'ardeur au moins que dans les universités catholiques, et même le droit canonique catholique y garde la part du lion.

Mais c'est la France surtout qui est, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, le pays de la science canonique. Théologiens et juristes, professeurs et praticiens s'y appliquent à l'envi. C'est à Paris naturellement que dans la science et l'enseignement du droit canonique on relève le plus de grands noms; mais des uni-



versités comme celles d'Orléans, de Bourges, de Toulouse tiennent une place honorable.

Il suffira de rappeler quelques-uns de ces noms illustres. L'histoire des sources est représentée par Doujat, auquel J. Tardif rend un hommage compétent dans son précieux manuel ; les éditeurs de textes sont les Guymier, les Pithou, les Dupuy, les Hardouin ; les historiens du droit s'appellent Marca, Baluze, Thomassin, Dupin. Et combien d'autres on pourrait citer, clercs et laïques.

Car par opposition aux autres pays, la France voit jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle autant de laïques que de clercs étudier le droit canonique et l'enseigner, tandis que les ordres monastiques n'y prennent qu'un moindre intérêt.

En effet à cause de l'autorité du roi sur les choses de l'Église, et de l'appel comme d'abus, les officiers royaux avaient beaucoup plus qu'ailleurs à s'occuper du droit de l'Église. Ch. Fevret formait presque une encyclopédie du droit canonique en cataloguant et étudiant les cas d'appel comme d'abus. D'autre part les idées gallicanes incitaient laïques et clercs aux études historiques, puisque nos anciens répétaient avec insistance que les libertés de l'Église gallicane étaient non pas des privilèges, mais le vieux droit commun de l'Église universelle mieux préservé qu'ailleurs contre les empiètements de la papauté. Aussi la France présente-t-elle une production, surtout historique, avec laquelle aucun autre pays ne peut alors rivaliser.

Mais la Révolution va mettre fin à ce brillant développement et le commencement du XIX<sup>e</sup> siècle marque au contraire une profonde décadence.

D'une part l'idée nouvelle de la neutralité de l'État en matière religieuse domine de plus en plus en France, par réaction contre l'ancien régime aussi bien que contre l'expérience malheureuse de la Constitution civile du clergé. Si l'État ne doit plus s'occuper des choses religieuses, la principale raison disparaît, qui avait fait dans l'ancien régime le développement des études canoniques.

D'autre part le Concordat marquait l'instauration d'un ordre nouveau qui ne laissait plus qu'un intérêt historique aux questions sur lesquelles l'ancien régime avait le plus écrit, discuté et plaidé, comme les matières bénéficiales. Et par les procédés de gouvernement d'un absolutisme croissant le régime nouveau de l'Église n'était pas, on peut le dire, favorable au développement du droit. La suppression des garanties individuelles du clergé, la ruine de la procédure et des juridictions ecclésiastiques au profit du pouvoir épiscopal n'étaient pas de nature à encourager les études canoniques.

En un mot le gallicanisme se mourait : et comme volonté de l'Église de France de garder son indépendance vis-à-vis du pape et comme volonté de l'État de maintenir son droit d'intervention dans les choses de l'Église. Or le gallicanisme avait été précisément le ressort des études canoniques en France, et celles-ci ont été frappées de mort avec le gallicanisme lui-même.

Pour ces raisons le droit canonique devient une science inutile au juriste. Il cesse donc d'être représenté dans les facultés de droit ; la partie qui pouvait encore paraître utile formant simplement un court chapitre du droit administratif.

Considéré comme n'intéressant plus que l'Église et le clergé, l'étude du droit canonique est délaissée par l'Université ou du moins abandonnée aux facultés de théologie. Mais ces facultés, pour bien des raisons, n'ont jamais eu en France une grande vitalité. C'était dans les séminaires que se formait d'ailleurs le clergé. Et les seules facultés dans lesquelles le droit canonique eût encore sa place officielle, étaient sans vie, sans valeur scientifique et sans élèves.

Et cependant le xix<sup>e</sup> siècle a vu la renaissance des études canoniques. C'est au grand mouvement historique qui rénova les études juridiques que ce réveil est dû. Savigny et Eichhorn sont les deux grands noms que l'on doit prononcer en tête de cette histoire. Les « Grundsätze » de Eichhorn datent de 1833, et ce manuel dans lequel l'esprit historique



est déjà dominant, est non seulement le travail personnel du savant, mais le cours du professeur. C'est à l'impulsion donnée par lui que l'on doit les travaux des Döllinger, Gross, Schulte, Thaner du côté catholique, des Maasen, Richter, Hinschius, Wasserschleben, Löning, Friedberg du côté protestant.

Ce ne sont là que des noms allemands, et c'est l'Allemagne en effet qui, sur ce point plus encore que sur d'autres, a pris dans l'Europe savante d'aujourd'hui la place prépondérante qui appartenait autrefois à la France.

Des raisons spéciales ont favorisé dans ce pays la renaissance du travail historique en général; mais si les études de droit canonique en ont pu profiter, c'est que les cadres de l'enseignement s'y étaient maintenus dans les universités et spécialement dans les facultés de droit. C'est aux facultés de droit, c'est aux juristes qu'est dû ce magnifique développement scientifique. Aussi l'Allemagne est-elle aujourd'hui le pays où le droit canonique est le plus largement enseigné suivant les méthodes historiques. De toutes les universités de langue allemande il en est une ou deux à peine auxquelles manque cet enseignement. Dans toutes les facultés de droit sauf deux, dans toutes les facultés de théologie catholique le droit canonique est professé; de sorte que l'enseignement est donné souvent à la fois dans les deux facultés, parfois dans une même faculté par plusieurs professeurs. On compte plus de soixante personnes chargées de l'enseignement du droit canonique dans les universités de l'Allemagne et de l'Autriche.

L'exemple de l'Allemagne ne fut pas sans profit pour les nations voisines, et l'Italie, en cette branche de la science comme en tant d'autres, s'est mise avec profit à l'école de l'Allemagne. Le droit canonique y est enseigné dans toutes les universités, parfois avec de beaux résultats scientifiques.

La France, qui a pris sa part brillante, bien qu'un peu tardive, à la renaissance des études historiques en général est restée au contraire bien en retard sur le terrain de nos

études. Pourquoi, sinon parce que, les cadres de l'enseignement du droit canonique ayant disparu, cette science ne pouvait recruter chez nous son personnel de travailleurs ? Les écoles puis facultés de droit se sont réorganisées, ont vu petit à petit leur enseignement se diversifier et se compléter, l'histoire du droit est devenue matière d'enseignement ; le droit canonique n'a pas repris sa place.

Du moins il ne se maintenait que dans les facultés de théologie, facultés libres depuis 1885. Aujourd'hui Paris a une faculté spéciale de droit canonique avec trois chaires de licence, la faculté de théologie de Toulouse a deux professeurs, celles de Lyon et de Lille chacune un. C'est quelque chose, ce serait quelque chose surtout à notre point de vue, si cet enseignement avait suivi l'impulsion générale donnée par la rénovation des études historiques. Mais l'histoire est naturellement son moindre souci. Et je parle même pour des érudits estimables, qui seraient fort capables de donner un enseignement historique, mais qui, à ma connaissance, ne le donnent point. Qu'on lise les revues que dirigent et que rédigent, les travaux personnels que publient les maîtres de ces facultés, il s'agit toujours ou des grandes réformes de la curie, ou des détails d'application de la loi de 1905, ou du commentaire des récents décrets pontificaux. Loin de moi la pensée de leur en faire un reproche ; cette orientation des études canoniques se comprend au contraire fort bien dans le milieu pour lequel elles sont faites. Je constate un fait que nous historiens ne pouvons nous empêcher de regretter.

La France serait donc restée tout à fait en dehors du mouvement de renaissance des études historiques de droit canonique sans l'École des Chartes et l'École des Hautes Études.

La première possède en effet depuis longtemps une chaire d'histoire du droit civil et canonique. Mais, étant donné l'esprit et le but de l'établissement, c'est l'histoire des sources surtout qui doit y être envisagée. Il suffit d'ailleurs de citer les noms de A. Tardif et de P. Viollet pour que l'on voie avec quelle maîtrise. C'est aussi à cet enseignement qu'il est



permis de rattacher les beaux travaux d'un Paul Fournier.

Mais si l'histoire des sources était représentée dans l'enseignement supérieur français, l'histoire du droit canonique lui-même ne l'était encore nulle part quand, en 1886, elle prit place sur les programmes de la plus jeune des sections de l'École des Hautes Études.

Je pouvais donc bien dire en commençant qu'il s'agissait en France d'une véritable renaissance. Dès 1886 Esmein commençait ses conférences ; j'en puis parler par expérience personnelle d'auditeur depuis 1895 jusqu'en 1901, où je les suivis assidûment. Quelques-uns d'entre vous ont connu cet enseignement dans les dernières années qu'il le donna. Mais tout le monde savant en a pu juger par les travaux que le maître a publiés : les Ordalies dans l'Eglise gallicane, le serment promissoire en droit canonique, la querelle des investitures dans les lettres d'Yves de Chartres, et surtout son œuvre magistrale : le mariage en droit canonique sont des travaux sortis de la conférence. Et combien d'autres sujets il traita ici, auxquels faute de temps il ne put mettre la dernière main en vue de la publication.

Il se proposait de le faire quand la mort l'a prématurément frappé. Car Esmein aimait cet enseignement de l'histoire du droit canonique qu'il avait créé, comme il aimait cette École aux destinées de laquelle il présida pendant les sept dernières années de sa trop courte vie. Il était pénétré de l'importance de la tâche qui lui avait été confiée, parce que, historien du droit français, il se rendait compte que l'histoire du droit canonique était le complément indispensable de ses études et de son enseignement de la faculté.

\*  
\* \*

En 1880 à la fin de son grand ouvrage sur l'histoire des sources du droit canonique, von Schulte, déplorant le misérable abandon, où était tombée chez nous la science que

lui-même représentait si brillamment en Allemagne, écrivait : « Toute personne ayant fait quelque étude d'histoire doit reconnaître l'impossibilité de rien comprendre à l'histoire de la France avant la Révolution sans une connaissance sérieuse de la situation qu'y avait l'Église ; et cette connaissance on ne saurait l'avoir que par l'étude du droit ecclésiastique ».

Il peut paraître superflu de montrer que le droit ecclésiastique est nécessaire à qui veut comprendre tout ce qui touche à l'Église et à sa situation dans l'ancienne France.

Je voudrais seulement attirer l'attention sur deux points. D'abord, quand nous parlons ici du droit canon nous l'entendons dans le sens le plus large et non dans le sens étroit qui l'oppose au droit ecclésiastique. L'histoire du droit canonique c'est l'histoire de toutes les règles coutumières ou législatives, d'origine ecclésiastique ou séculière, qui ont régi les institutions ecclésiastiques.

Il faut remarquer en outre que, lorsqu'on parle des rapports de l'Église et de l'État, on est trop souvent porté à exagérer l'opposition entre le point de vue ecclésiastique et le point de vue temporel, entre le droit canonique proprement dit et le droit public ecclésiastique de France.

Le droit canonique, nos anciens juristes gallicans le connaissaient bien, même quand ils le méconnaissaient. Et ils savaient opposer des arguments canoniques aux thèses de leurs adversaires. Pour les entendre il faut donc que nous aussi nous connaissions le droit canon. Comment comprendre d'ailleurs leur position et leur état d'esprit, si l'on ne sait dans quelle mesure le droit canonique était par eux admis, écarté ou interprété ?

Et quelle part importante occupaient dans les ouvrages des juristes et dans les délibérations du conseil et des parlements les choses ecclésiastiques ! La condition des clercs et leurs privilèges, les biens d'Église et l'impôt, la collation des bénéfices, les assemblées du clergé, la juridiction ecclésiastique, le gouvernement des paroisses etc.



Mais supposons même que, par une conception d'ailleurs absurde et dont je ne connais aucun partisan, on transporte dans l'enseignement de l'histoire du droit l'idée contemporaine de la laïcité de l'État, de la séparation des Églises et de l'État, et qu'on fasse abstraction de tout ce qui concerne les institutions ecclésiastiques dans notre ancienne France; il serait encore indispensable pour comprendre le droit et les institutions purement laïques d'étudier le droit canonique.

Le droit canonique en effet n'est pas un domaine à l'écart du droit séculier et sans rapports avec lui. Le droit canonique et le droit séculier sont au contraire étroitement mêlés dans leur développement et exercent l'un sur l'autre une influence réciproque.

Dès l'époque franque le droit de l'Église subit fortement l'influence des conceptions séculières contemporaines; ce qui s'explique aisément par l'intervention dès lors continuelle des autorités laïques dans les choses d'église. C'est l'époque où le roi convoque les conciles et en publie les décisions, où les capitulaires peuvent être divisés en *cap. ecclesiastica* et *cap. mundana*, où les évêques nommés par le roi sont envoyés par lui comme les comtes pour inspecter à titre de *missi* l'administration ecclésiastique.

Cette période, les Allemands l'appellent avec un peu d'exagération la période du droit ecclésiastique germanique. Il ne faudrait pas outrer ce germanisme; il ne signifie pas en tout cas que les Germains ont apporté avec eux des conceptions ecclésiastiques toutes formées. Mais il est incontestable que, après les invasions, l'ordre politique nouveau, en organisant dans les royaumes barbares des églises strictement nationales, a eu une influence marquée sur le développement du droit de l'Église. Les résultats en sont connus: c'est premièrement le développement de la patrimonialité des églises. L'église est une dépendance du domaine comme le four ou le moulin. Le clerc qui la dessert est un tenancier qui touche les profits de l'église et fait en échange un service ecclésiast-

tique. C'est dans la juridiction ecclésiastique l'adoption des formes et de la procédure des tribunaux séculiers. L'évêque en tournée exerce sa juridiction dans un plaid analogue à celui que préside le comte (*causae synodales*), et la preuve s'y administre soit par les cojureurs, soit par l'ordalie du fer rouge. Le système des compositions tarifées passe des lois barbares dans les pénitentiels. L'excommunication prend le nom et produit les conséquences du ban, c'est le *bannus episcopalis*. A l'imitation de l'immunité, qui ferme au comte l'entrée du domaine, se forme l'exemption qui arrête l'évêque à l'entrée du couvent. Même dans les matières qui seront plus tard plus exclusivement ecclésiastiques, dans le mariage, l'influence des conceptions séculières se fait sentir, dans l'exigence du consentement des parents au mariage des enfants, dans l'empêchement de rapt, dans les rites du mariage bénis par l'Église et qui reproduisent l'antique mariage par vente.

Mais à l'inverse les conceptions ecclésiastiques se réfléchissent dans le droit séculier. La conception même de l'autorité et du pouvoir royal est fortement influencée par la conception ecclésiastique et les souvenirs bibliques, le sacre est la conséquence et la preuve de cette influence. L'Église a fait entrer dans le droit public franc sa notion propre de la condition personnelle du clergé avec ses privilèges et immunités. Elle a fait accepter sa législation du mariage, sa notion de la légitimité et de la condition des bâtards. Déjà elle prohibe l'usure et l'on prévoit les conséquences que cette prohibition aura sur la théorie des contrats.

Mais somme toute l'Église à cette époque emprunte au droit séculier plus qu'elle ne lui prête. Avec la querelle des investitures, elle va réagir contre ce germanisme et cette influence laïque. C'est la période classique du droit canonique qui commence, avec son magnifique développement de législation et de doctrine: C'est la période des conceptions juridiques propres et durables du droit canon.

Mais si l'Église réagit fortement contre l'influence des



laïques et les conceptions laïques, on a vite fait de s'apercevoir qu'elle ne peut s'en dégager complètement. D'abord le droit canonique a une solide base de droit romain, c'est le même enseignement et ce sont les mêmes méthodes de doctrine et d'interprétation, même le droit *coutumier* d'origine germanique et féodale reste largement appliqué dans ses juridictions, par exemple dans tous les procès qui concernent les biens personnels des clercs. Bien mieux, les conceptions empruntées au droit séculier antérieur demeurent dans sa doctrine même.

Toute la théorie du bénéfice et du patronage a pour base l'antique patrimonialité. La protection du pape est imitée de la *tuitio* du roi, l'exemption du pape est la suite et l'imitation de l'exemption-immunité de l'époque antérieure. Les justices ecclésiastiques prennent, grâce au développement de l'exemption active, les mêmes rapports entre elles que les juridictions séculières, la justice de l'exemption étant à celle de l'évêque ce que la justice seigneuriale est à celle du bailli du roi. Les abbayes continuent de demander la sauvegarde du roi, leur temporel et celui des évêchés est tenu du roi, et cela entraîne une série de conséquences importantes quant à la juridiction et quant aux biens.

Mais si l'influence du droit séculier reste grande sur le droit ecclésiastique, en revanche quelle influence prépondérante du droit canonique sur le droit séculier ! D'abord, bien entendu, tout ce qui concerne l'état des personnes ecclésiastiques ou touchant à l'Église : les clercs depuis les simples tonsurés, les moines jusqu'aux convers et aux frères lais, le personnel des hôpitaux, les lépreux, les étudiants, les croisés, les veuves et les orphelins, relèvent plus ou moins du droit ecclésiastique. En protégeant les mineurs et les femmes veuves, l'Église contribue au développement de la tutelle et du douaire. Si nous envisageons le droit privé et d'abord la matière des contrats nous voyons le droit canonique introduire la nécessité de la bonne foi dans la prescription, élaborer la théorie du serment et de là la règle

que le simple consentement oblige, contribuer fortement à former la théorie des vices du consentement, et par la théorie de l'usure, des contrats usuraires et des dommages-intérêts marquer son empreinte sur le système de tous les contrats commerciaux. Il est à peine utile de rappeler que le mariage et toutes ses conséquences, légitimité, légitimation, ont été pendant longtemps réglés par le droit canonique seul et que, en se laïcisant, ces matières ont encore à peine aujourd'hui perdu les traits dont la doctrine canonique les avait marquées. C'est encore une idée religieuse qui a contribué à affaiblir la rude autorité paternelle, par la notion que le fils est créature de Dieu et non de son père. Dans le domaine du droit des gens mariés on a dit, en exagérant je crois, que la communauté ainsi que l'autorité maritale étaient les produits de l'esprit chrétien. Mais il est certain que, outre leur influence sur le développement du douaire, le droit canonique et les juridictions ecclésiastiques ont créé non seulement la séparation de corps mais la séparation de biens. Toutes les réformes de la procédure se sont faites en prenant pour modèle, librement imité, la procédure que pratiquaient les officialités et qu'elles avaient elles-mêmes empruntée au droit romain. Enfin dans le domaine de la possession et de la protection possessoires c'est encore le droit canonique qui a été l'initiateur.

Notre ancien droit public est redevable à l'Église de ses grandes conceptions générales sur la nature et l'origine du pouvoir. C'est la théologie qui a élaboré la théorie de la souveraineté nationale et pendant longtemps on n'aura pas d'autre notion des rapports entre les rois et les peuples. Même quand l'absolutisme refusera de s'accommoder de cette conception, l'idée du droit divin qui la remplacera ne sera encore qu'une simple déformation de la théorie ecclésiastique de la souveraineté. Quant aux institutions, rappelons que certaines branches actuelles de l'administration étaient entre les mains de l'Église ; assistance et, en grande partie, instruction. C'est l'Église qui a fourni à notre système



financier non seulement la dîme, l'impôt ecclésiastique, mais aussi les idées de réforme de l'impôt séculier que Vauban préconisa et qu'un contrôleur général appliquera, en faisant de ce qui aurait dû être un impôt de remplacement, un impôt de superposition. Ce sont les assemblées du clergé qui, à un moment où l'on considérait les Etats généraux comme une institution abrogée par désuétude, ont seuls continué de maintenir chez nous la forme représentative. Enfin, si l'on étudiait notre ancienne conception de la fonction publique, à laquelle on attribue généralement une origine et une nature féodales, je suis persuadé que l'on s'apercevrait qu'elle doit énormément à la théorie canonique des bénéfices. On le sait déjà en ce qui concerne les règles de la vénalité des charges et de la résignation, mais cela est visible et dans le système électif, qui leur fut dans une mesure variable appliqué, et dans le mode de provision et d'installation.

On ne peut songer à tout énumérer, mais, quand il n'y aurait pas autre chose, ne resterait-il pas vrai que l'histoire du droit et des institutions de la France ne peut se concevoir amputée de l'histoire du droit canonique ?

Cette utilité de nos études d'ailleurs, les historiens du droit dans les facultés de droit l'ont bien sentie. Il n'en est aucun qui ne fasse dans son cours place au droit de l'Eglise dans maint chapitre de l'histoire de nos institutions. Il suffit pour s'en convaincre d'ouvrir un des manuels en usage. Les étudiants des facultés de droit ne peuvent donc, s'ils ont suivi sérieusement l'enseignement qui leur est donné, être complètement ignorants de l'histoire du droit canonique. Mais cet enseignement forcément élémentaire ne suffit pas à ceux qui doivent monter à leur tour dans une chaire d'histoire du droit et qui ont besoin de se former eux-mêmes au maniement des sources. C'est pourquoi les candidats à l'agrégation, surtout à partir du jour où sous l'influence du maître regretté, une agrégation spéciale d'histoire du droit eut été instituée, ont-ils vite appris le chemin de l'Ecole des

Hantes Études; et nombreux étaient parmi les jeunes collègues d'Esmein ceux qui avaient été ses élèves ici même. Quatre d'entre eux sont diplômés de la section. Sans doute il fallait, pour créer un mouvement de ce genre, un maître illustre et d'une autorité scientifique incontestée; mais quand Esmein s'est retiré, l'impulsion était donnée; les candidats à l'agrégation avaient une fois compris l'importance que présentait pour eux l'étude du droit canonique. La tradition ne s'est pas interrompue, parce que le maître était suppléé dans sa chaire par un de ses élèves.

Celui-ci s'efforcera de maintenir à l'enseignement de l'histoire du droit canonique, à défaut de la même valeur et de la même autorité, les mêmes méthodes et le même esprit. Ce sera le meilleur hommage qu'il puisse rendre au maître disparu.

R. GÉNESTAL.



LES  
TARIFS SACRIFICIELS CARTHAGINOIS  
ET LEUR RAPPORT AVEC LE LÉVITIQUE

---

On connaît plusieurs inscriptions puniques constituant des tarifs sacrificiels qui fixent, suivant l'animal et la nature du sacrifice, la redevance due aux prêtres et, quand il y a lieu, la part du sacrifiant. Malgré leur forme concise et en dépit de leur état fragmentaire, ces textes sont certainement les plus importants parmi ceux qu'a fournis l'ancienne Carthage : ils nous introduisent de plein pied et sans intermédiaire dans les pratiques religieuses des Carthaginois.

Le plus complet de ces tarifs, celui qui nous retiendra tout particulièrement, a été trouvé à Marseille en 1845, mais il provient sans aucun doute de Carthage<sup>1</sup>. Quatre autres tarifs ne sont plus représentés que par des fragments : deux au British Museum<sup>2</sup>, un autre à Strasbourg<sup>3</sup>, enfin le dernier, entré récemment au Louvre, a été publié ici même par le regretté M. Philippe Berger<sup>4</sup>.

Le texte de ces inscriptions, du moins de celles vraiment lisibles, le tarif de Marseille et le grand tarif de Carthage (*CIS*, 167), a été parfaitement établi grâce à la sagacité des

1) *Corpus Inscript. Semit.*, I, 165 et plus récemment : Cooke, *Text-book*, p. 112-122 ; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2<sup>e</sup> éd., p. 469-478 ; Lidzbarski, *Altsemitische Texte*, p. 47 et suiv.

2) *CIS*, 167 et 168.

3) *CIS*, 170.

4) *Revue de l'Hist. des Religions*, 1910, I, p. 279 et suiv., avec une planche. Comme l'a indiqué M. Ph. Berger, ce dernier texte montre qu'il faut restituer dans le grand tarif de Carthage (*CIS*, I, 167) איל au lieu de אגל en tête de la ligne 3.

savants épigraphistes qui les ont étudiés. On ne peut en dire autant de l'interprétation restée si incertaine que les historiens des religions ont été à peu près contraints de négliger ces documents<sup>1</sup>. On le concevra sans peine quand on aura constaté que le plus grand trouble règne, à la fois, sur les animaux désignés dans les tarifs, sur la nature des sacrifices auxquels ils sont destinés, et sur les parts attribuées soit aux prêtres soit au sacrifiant. Tant que ces données élémentaires ne seront pas fixées avec toute la précision voulue, il sera impossible d'utiliser nos tarifs au point de vue du culte. Dans l'état de nos connaissances, la philologie a épuisé son effort; mais il reste une ressource, c'est d'appliquer les règles rituelles que l'histoire des religions permet de discerner.

Déjà, M. Clermont-Ganneau a noté que le tarif de Marseille était disposé suivant un ordre rigoureux « dont, observait-il, on n'a peut-être pas suffisamment tenu compte jusqu'ici. Les animaux et les matières susceptibles d'être offerts en sacrifice y sont évidemment classés *selon leur importance*, d'après une échelle *décroissante*, commençant au *bœuf* et descendant jusqu'à la plus humble offrande (*gâteau, lait, graisse ou beurre*) »<sup>2</sup>. Toutefois, le savant maître n'a envisagé que la valeur déduite du poids de la bête. Il s'est ainsi confirmé dans l'idée que le cerf jouait un rôle considérable dans les sacrifices carthaginois, puisque l'ordre de classement serait le suivant : bœuf, veau, cerf, bélier, chèvre, agneau, chevreau, faon<sup>3</sup>.

Mais, à côté de la valeur en poids, il faut tenir compte de la valeur rituelle. Or, une règle constante qui ne souffre que

1) Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 2<sup>e</sup> éd., p. 217, observe que les informations fournies par les tarifs carthaginois sont trop fragmentaires pour qu'on en puisse tirer grand'chose. Dans leur *Essai sur la nature et la fonction du Sacrifice* (*Mélanges d'Hist. des Religions*, p. 14 n. 1, p. 20 n. 4), MM. Hubert et Mauss n'y font que de rares allusions en note.

2) Clermont-Ganneau, *L'imagerie phénicienne*, p. 72.

3) Dès qu'on admet un ordre logique, le défaut de ce classement apparaît en ce que la suite « agneau, chevreau, faon » impose l'ordre : « bélier, chèvre, cerf » et non « cerf, bélier, chèvre ».



des exceptions bien définies et qui est valable pour les civilisations pratiquant depuis fort longtemps l'élevage en territoire peu giboyeux comme sont la Phénicie, la Palestine et l'Afrique punique, c'est de n'admettre qu'à la rigueur et en dernier lieu, aux sacrifices, l'animal sauvage.

En Grèce, le cerf ne figure guère que dans les sacrifices à Artémis<sup>1</sup>. En Israël, il n'apparaît pas dans les listes sacrificielles ; pour la consommation ordinaire le Deutéronome le range, avec la gazelle, après les animaux domestiques<sup>2</sup>. En Phénicie, le cerf occupe dans les sacrifices un rang très secondaire, après les animaux domestiques, juste avant les oiseaux : « Nous offrons à la divinité des bœufs et des moutons, sans compter les cerfs et les oiseaux »<sup>3</sup>. Le rituel carthaginois romprait-il avec cette coutume et faudrait-il admettre avec Ewald que la place éminente occupée par le cerf dans les sacrifices puniques offre un caractère distinctif entre Israélites et Carthaginois ? Ou bien, en suivant Movers, peut-on en déduire l'identité de Tanit avec Artémis<sup>4</sup> ? Le fait serait d'autant plus surprenant que l'Afrique punique n'a jamais passé pour être très favorable à la multiplication du cerf. M. Clermont-Ganneau a réuni les textes anciens qui tendent à montrer que le cerf, avant l'époque romaine, y était plutôt rare<sup>5</sup>. Nous verrons que si le cerf figure dans les tarifs carthaginois — ce qui est fort douteux, — il ne vient qu'à la suite des représentants du gros et du petit bétail, immédiatement avant les oiseaux.

La valeur rituelle se mesure aussi à l'intégrité du sujet : l'animal sacrifié a d'autant plus de prix qu'il est plus parfait de forme, plus vigoureux. De ce point de vue, le mâle l'emporte sur la femelle, en particulier sur la femelle qui a porté

1) Stengel, *Opfergebräuche der Griechen*, p. 197 et suiv. ; Orth, dans Pauly-Wissowa, *Realencycl.*, s. v. *Hirsch*.

2) *Deutér.*, XIV, 4-5 ; Cf. XII, 15 et 22.

3) Porphyre, cité par Ph. Berger, *La Trinité carthaginoise*, p. 11 et 13.

4) Movers, *Die Phönizier*, I, p. 406, 625.

5) Clermont-Ganneau, *L'imagerie phénicienne*, p. 69 et suiv. ; Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du nord*, I, p. 117-118.

et que l'on admet rarement au sacrifice. De même, le mâle entier l'emporte sur le mâle châtré. Pour l'holocauste, le Lévitique n'admet que le mâle, taureau, bélier, bouc ou pigeon <sup>1</sup>. De plus, il doit être sans défaut, ne pas être aveugle, n'avoir pas de membre cassé, ne pas être mutilé, ne pas avoir d'ulcère, ni gale, ni dartres. Il ne sera pas châtré et cela est si important que le Lévitique, voulant éviter toute supercherie, spécifie les quatre formes de castration qui écartent le mâle de l'holocauste <sup>2</sup>. Quand toutes ces conditions seront remplies, l'animal sera déclaré « mâle parfait » *zakar tamim* et pourra être présenté pour l'holocauste.

La valeur qui s'attache au mâle non châtré, seul admis aux sacrifices israélites, est peut-être une des raisons qui a conduit l'ancienne loi <sup>3</sup> à exiger le sacrifice du premier-né dès le huitième jour. En effet, la castration ne s'opère jamais dans la première semaine, mais peu après <sup>4</sup>. Le sacrifice au huitième jour assurait l'offrande de l'animal entier et évitait toute erreur. Quand fut effectuée la centralisation du culte à Jérusalem, le délai de huit jours devint extrêmement gênant et il fallut bien accorder jusqu'à un mois. C'est pourquoi le Lévitique, reproduisant l'ancienne loi, y apporte le tempérament que nous mettons en italique : « Un veau, un agneau et un chevreau nouveau-nés resteront sept jours sous leur mère, mais le huitième jour, *ou plus tard*, ils seront agréés par Yahvé comme offrande devant être consommée par le feu <sup>5</sup>. » Il n'y avait plus, ici, à craindre qu'on offrît par mégarde ou négligence des premiers-nés déjà châtrés, puisque le contrôle était effectué par les prêtres.

Ces règles posées, examinons dans l'ordre du grand tarif

1) Pour bien marquer qu'il s'agit d'un mâle, l'Ancien Testament se sert du vocable *ben* qu'il faut se garder de traduire, comme font maintes versions, par « petit ». Ainsi dans *Lévit.*, I, 14, *bené ha-yonah* signifie « pigeons mâles » et non petits pigeons.

2) *Lévit.*, XXII, 24.

3) *Exode*, XXII, 30.

4) Actuellement la castration s'opère entre la première et la troisième semaine.

5) *Lévit.*, XXII, 27.



de Marseille les animaux admis dans les sacrifices carthaginois.

*Taureau.* — Le premier animal mentionné, le plus précieux, est l'*aleph* qu'on rend constamment, et à tort, par « bœuf ». Ce que nous avons dit plus haut, renforcé par la mention du taureau dans les textes latins cités plus loin, indique suffisamment qu'il faut comprendre « taureau ».

*Veau, béliér.* — Ces deux animaux sont mis sur le même rang. On lit, en général, avec le *Corpus* : « veau ayant ses cornes, non châtré » ; mais le sens du dernier terme est mal établi.

Le vocable que nous rendons par béliér est écrit איל qu'on peut hésiter à lire *ayil*, béliér, ou *ayyal*, cerf. Se fondant sur ce que, deux lignes plus bas, apparaît le *yobel* qui ne peut être aussi que le béliér, presque tous les commentateurs (Munk, J. Halévy, Clermont-Ganneau, Lidzbarski, Lagrange, Cooke) comprennent *ayyal*, le cerf<sup>1</sup>. Renan, suivi par Hommel et Ph. Berger, a adopté la lecture *ayil*, béliér, et l'a imposée au *Corpus*, faisant valoir que le béliér devait forcément occuper un rang tout voisin du taureau et du veau, que le béliér figure très souvent sur les stèles puniques votives tandis que le cerf n'a jamais été signalé de façon certaine<sup>2</sup>. Renan eut seulement le tort, comme nous allons le voir, de transformer le *yobel* en cerf.

*Mouton, bouc.* — La difficulté que soulève, dans les tarifs carthaginois, la double mention du béliér, *ayil* et *yobel*, se résout aisément par la comparaison avec trois inscriptions latines qui nous offrent des listes très complètes d'animaux sacrifiés selon les rites puniques. De ces trois textes, le plus récent a été découvert en Tunisie, à Koudiet es-souda, et vient d'être publié par M. Poinssot. On y relate l'offrande de

1) La démonstration la plus complète a été faite par Clermont-Ganneau, *L'imagerie phénicienne*, p. 69 et suiv., qui reconnaît cependant, p. 76 : « Cela ne laisse pas, il faut l'avouer, d'être bizarre ».

2) Voir notamment Ph. Berger, *La Trinité carthaginoise*, p. 11 et suiv. (Extr. de *Gazette archéolog.*, 1880).

sept victimes faite à sept divinités différentes par le *pagus Veneriensis*, agglomération de citoyens romains voisine du Kef (*Sicca Veneria*)<sup>1</sup>.

*Jovi, Saturno, Silvano, Caelesti, Plutoni, Minervae, Veneri, Aug. sacr(um).*

*Pagus Veneriensis, patrono L. Antonio Brittanno, curatoribus P. Octavio Marcello sacerdot. Saturni, Six. (pour Sex.) Octavio Felice, Q. Clodio Optato, Q. Vibio Saturnino ex iis quai (pour quae) in(fra) s(crupta) s(unt).*

*Verbecem, agnum, caprum, gallum, aedillas duas, gallinam. Cecilius Esequundus.*

Le *vervex* est le bélier châtré, autrement dit le mouton<sup>2</sup>. Il est destiné, ici, à Jupiter, l'agneau à Saturne, le chevreau à Silvain, le coq à Caelestis<sup>3</sup>, une des chevrettes à Pluton, l'autre à Minerve, enfin la poule à Vénus. M. Poinssot observe que si Junon n'est pas nommée, c'est qu'elle était identifiée à Caelestis. Ce fait et aussi la circonstance que le premier curateur est prêtre de Saturne, c'est-à-dire de Ba'al-Hammon, ne laisse aucun doute que le rituel employé ici est le rituel punique.

Deux autres inscriptions latines, tout à fait comparables et provenant de Aziz-ben-Tellis, fournissent encore la mention du *vervex*.

*CIL, VIII, 8246 : ... C. Aponius Secundus sacerdos agnum Domino, taurum Domino, oviculam Nutrici, berbecem Jovi, oviculam Telluri, agnum Herculi, agnam Veneri, edum Mercurio, verbecem Testimonio...*

*CIL, VIII, 8247 : ... C. Primus sac(erdos) Saturni agnum taurum Domino, oviclam Telluri, berbecem Jov(i), caponem Herculi, edum Mercurio, edum Veneri, berbece(m) Testimonio...*

Ici encore nous sommes en présence du rituel punique car

1) Poinssot, *Comptes rendus Acad. des Inscriptions*, 1913, p. 424 et suiv.

2) Le dictionnaire de Forcellini donne la définition de Varron : *Is, cui (ovi mari) testiculi dempti, ideo, ut natura versa, vervex declinatur.*

3) Exemple de sacrifice du coq à ajouter à ceux signalés par M. Heuzey, *Revue d'Assyriologie*, II (1892), p. 155 et suiv.



sous le vocable *Dominus*, traduction du phénicien *adon*, il faut évidemment entendre Saturne, c'est-à-dire Ba'al-Hammon. L'emploi dans ces textes du terme *vervex* ou bélier châtré nous fait entendre pourquoi nous avons, dans le tarif de Marseille, deux vocables concernant le bélier : on y distingue le bélier non châtré du bélier châtré, autrement dit du mouton. La brebis était écartée, et elle n'apparaît pas non plus dans les listes latines, du moins à l'état adulte. Ce que nous avons dit du rang que doit occuper le mâle non châtré, nous amène à conclure que dans nos textes *ayil*, cité en premier, désigne le bélier et *yobel* le mouton.

Quant au terme *ay*, il pourrait désigner aussi bien le bouc que la chèvre. Mais comme il devient très net que notre tarif ne mentionne que des quadrupèdes mâles, ce qui se comprend puisque les animaux cités sont destinés aux trois types de grands sacrifices sanglants, c'est le bouc qu'il faut comprendre.

*Agneau, chevreau, serb-ayil*. — Il n'y a pas de difficulté à identifier le *אמר* à l'agneau et le *גדי* au chevreau. Reste le *serb-ayil*, qu'on lit *serb-ayyal* et où l'on voit le faon. C'est une pure conjecture, sans appui dans les langues sémitiques. Le terme *serb* est inexplicable, car le rapprochement avec le syriaque *ערבא* ne donne pas un sens satisfaisant. On n'a guère d'autre ressource que de supposer un mot étranger. M. Ph. Berger a signalé l'assonance avec *cervus* pour l'écarter<sup>1</sup>. Reste à supposer un vocable berbère. On peut imaginer qu'il s'agit d'un cervidé, parce que c'est, en effet, à cette place qu'on attend la mention d'un animal ne rentrant ni dans le gros ni dans le petit bétail ; mais c'est une conjecture qui ne s'impose en rien. D'autres quadrupèdes peuvent entrer en ligne de compte jusqu'au lapin dont l'image apparaît sur une stèle punique<sup>2</sup>. En tout cas, le terme *ayil* mis ici en apposi-

1) Noeldeke, *Zeitschrift d. deutsch. Morgentl. Gesellschaft*, 1886, p. 737 ; Lidzbarski, *Altsemit. Texte*, p. 49.

2) Ph. Berger, *Revue de l'Hist. des Religions*, 1910, I, p. 283.

3) *CIS*, I, 3000, au Louvre. Sacrifice du lièvre et du lapin chez les Grecs :

tion doit simplement désigner le mâle, comme l'anglais *peacock* ou *buckrabbit*.

*Coq, poule.* — Nous arrivons aux volatiles. Le terme  $\text{צִפּוֹר הַגֶּן}$  est traduit généralement par oiseau de jardin, oiseau de basse-cour, tandis que  $\text{צִפּוֹר הַבְּרִיָּה}$  représenterait les oiseaux sauvages. Mais si l'on se reporte aux inscriptions latines citées plus haut, on verra qu'il était d'usage de sacrifier le coq et la poule. Les oiseaux domestiques devant venir avant les oiseaux des cieux, nous traduisons par coq et par poule ou poulet. Cette dernière version est appuyée par le vocable arabe de Syrie : *şous* pour poulet mâle<sup>1</sup>.

\* \* \*

Après avoir essayé de préciser la nomenclature des animaux sacrifiés, nous examinerons la nature des sacrifices. Pour cela, nous ferons appel à ce qu'on connaît des cultes sémitiques en général, notamment aux prescriptions du Lévitique. Pour faciliter la comparaison, nous rangeons les indications des tarifs sous le titre de chaque sacrifice.

### SACRIFICE *KALIL*

Victime.	Retribution.
—	—
<b>Taureau.</b>	} 10 (sicles) d'argent à chaque prêtre, plus 300 (sicles en poids) de viande.
<b>Veau.</b>	
<b>Bélier.</b>	} 5 (sicles) d'argent à chaque prêtre, plus 150 (sicles en poids) de viande.
<b>Mouton.</b>	
<b>Bouc.</b>	} 1 sicle et 2 zars à chaque prêtre.
<b>Agneau.</b>	
<b>Chevreau.</b>	} 3/4 de sicle et 2 zars à chaque prêtre.
<b>Serb-ayil.</b>	

Stengel, *Opfergebräuche d. Griechen*, p. 200-201. On sait que les Israélites tenaient le lièvre pour impur, *Deutér.*, XIV, 7 ; *Lévit.*, XI, 6.

1) Littmann, *American Journal of Theol.*, 1904, p. 339 ; Berggren, *Guide français-arabe*, Upsal, 1844, donne *şous* pour poulet mâle ; Belot, *Vocabulaire arabe-français* : poussin.



SACRIFICE *SEWA'AT*

Victime.	Rétribution.
—	—
<b>Taureau.</b>	{ 10 (sicles) d'argent à chaque prêtre, plus la poitrine <sup>1</sup> et une cuisse aux prêtres. La peau, les pattes, les pieds et autres portions au sacrificiant.
<b>Veau.</b>	{ 5 (sicles) à chaque prêtre.
<b>Bélier.</b>	{ Même répartition de la viande.
<b>Mouton.</b>	{ 1 (sicle) et 2 zars à chaque prêtre.
<b>Bouc.</b>	{ Même répartition de la viande.
<b>Agneau.</b>	{ 3/4 de sicle et 2 zars à chaque prêtre.
<b>Chevreau.</b>	{ Même répartition de la viande.
<b>Serb-ayil.</b>	

SACRIFICE *SHELEM-KALIL*

<b>Taureau</b>	. . . 10 (sicles) d'argent à chaque prêtre.
<b>Veau.</b>	{ 5 (sicles) à chaque prêtre.
<b>Bélier.</b>	
<b>Mouton.</b>	{ 1 sicle et 2 zars à chaque prêtre.
<b>Bouc.</b>	
<b>Agneau.</b>	{ 3/4 sicle et 2 zars à chaque prêtre.
<b>Chevreau.</b>	
<b>Serb-ayil.</b>	
<b>Coq.</b>	{ 3/4 sicle et 2 zars à chaque prêtre.
<b>Poule.</b>	

Dans quel rapport ces trois sacrifices se tiennent-ils avec les trois grands sacrifices sanglants décrits par le Lévitique : la *'olah* ou holocauste, où tout était brûlé de l'animal sauf la peau qui revenait au prêtre, le *zēbah schelamim*, sacrifice d'action de grâces, véritable sacrifice de communion, et le sacrifice expiatoire, divisé en sacrifice *pro peccato* (*ḥaṭṭat*) et sacrifice *pro delicto* (*ascham*), où l'on brûlait les parties grasses et même le reste quand on ne l'attribuait pas aux prêtres.

1) La traduction de ces vocables sera justifiée plus loin.

Le R. P. Lagrange a très nettement établi la correspondance entre les deux rituels<sup>1</sup>.

Le *schelem-kalil* carthaginois, étant le seul sacrifice sanglant où aucune part de viande ne revient aux prêtres, correspond à la *'olah* ou holocauste des Israélites. On peut confirmer cette conclusion par une observation tirée des découvertes de M. l'abbé Leynaud dans un sanctuaire punique de Sousse<sup>2</sup>. Un grand nombre de pots en terre cuite, munis d'un bouchon en terre cuite, étaient remplis de cendres et d'ossements de gallinacées, attestant qu'un des holocaustes les plus communs était celui des volatiles. Or, précisément, dans le grand tarif de Marseille ni le *šewa'at* ni le *kalil* ne sont prévus à cette place, mais seul le *schelem-kalil*. De même, le Lévitique, en dehors de certaines purifications, n'admet les oiseaux en sacrifice que pour l'holocauste.

Des deux autres sacrifices à identifier, le *kalil* n'accorde au prêtre qu'une faible part de viande et rien au fidèle, tandis que le *šewa'at* répartit l'animal entre l'un et l'autre. Ce dernier est donc le sacrifice de communion, correspondant au *zēbah schelamim* israélite ; par suite, le *kalil* phénicien doit répondre à la fois au sacrifice *pro peccato* et au sacrifice *pro delicto*. En résumé :

	Carthage. —	Jérusalem. —
Holocauste.	<i>Schelem-kalil</i> .	<i>'Olah</i> .
Sacrifice de communion ou d'action de grâces.	<i>Šewa'at</i> .	<i>Zēbah schelamim</i> .
Sacrifice expiatoire.	<i>Kalil</i> .	<i>Ḥaṭṭat</i> et <i>Ascham</i> .

Ces rapprochements établis, nous pouvons en tirer quelques éclaircissements pour la terminologie hébraïque. Dans l'Ancien Testament, tantôt *kalil* est apposé à *'olah* et lui sert de synonyme<sup>3</sup>, tantôt *kalil* désigne manifestement une autre

1) Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2<sup>e</sup> édit., p. 471-472.

2) Leynaud, *Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1911, p. 471 et suiv.

3) Ainsi dans *Juges*, XX, 40 et *Deutér.*, XIII, 17, qui ne peut s'expliquer autrement. Probablement aussi *Deutér.*, XXXIII, 10.



espèce de sacrifice comme dans *Psaume* LI, 21, où sont mentionnés la *'olah* et le *kalil*. La synonymie, dans le premier cas, prouve que l'expression complète était *'olah kalil* et, en effet, cette expression se trouve dans I Samuel, VII, 9<sup>1</sup>. Dans le second cas, le *kalil* doit représenter le sacrifice expiatoire (*Ḥaṭṭat* ou *Ascham*). Le vocable dans cette acception est rapidement tombé en désuétude à cause de la distinction, assez subtile d'ailleurs, du *pro delicto* d'avec le *pro peccato*. Les Phéniciens ne paraissent pas s'être préoccupés de cette distinction, comme encore les Arabes qui pratiquent le sacrifice de rachat dit *fedou*<sup>2</sup>.

Nous aboutissons donc à cette conclusion que chez les Israélites, comme chez les Phéniciens, le sacrifice expiatoire aussi bien que l'holocauste était connu sous le nom de *kalil*.

Pourquoi cette confusion que le grand tarif de Carthage<sup>3</sup> met tout particulièrement en évidence puisque les deux sacrifices y sont groupés sous le terme au pluriel : *kelilim*, les *kalil*? C'est que, dans l'un et l'autre cas, le sacrifice était total — c'est le sens du vocable — pour le fidèle; rien de l'animal ne lui revenait<sup>4</sup>. En Israël, la destruction était souvent plus rigoureuse dans le sacrifice d'expiation, puisque la peau elle-même était brûlée<sup>5</sup>, que dans l'holocauste. C'était dans les cas graves qui nécessitaient l'expulsion radicale du péché concentré sur la victime.

D'ailleurs, il n'y a pas seulement similitude rituelle entre les deux sacrifices *kalil*, ils sont fréquemment associés. Dans

1) L'expression est à comparer à *Deutér.*, XIII, 17. Le fait que les LXX ont lu לל יל (abréviation d'Israël, d'après Klostermann) est une preuve qu'ils avaient *kalil* sous les yeux. Nous ne comprenons pas sur ce point les réserves du P. Lagrange, *l. c.*, p. 472, et son rapprochement avec la racine *qalu*, brûler, est peu convaincant.

2) Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 361 et suiv.

3) *CIS*, I, 167.

4) Une exception dans le grand tarif de Carthage pour le taureau et le bœuf; nous examinerons ce point plus loin.

5) *Lévit.*, IV, 12 et 21; VI, 23; XVI, 27.

une grande cérémonie, il y a place pour les trois sacrifices. Le sacrifice d'expiation, en tant que rite d'expulsion, est un sacrifice préparatoire qui met le sacrifiant dans un état de sainteté où il retirera tout le bénéfice de l'holocauste. Ce dernier consacre le fidèle et amène son union avec la divinité. Un sacrifice de communion pourra parfaire le tout.

C'est ainsi qu'on décrit la consécration d'Aaron et de ses fils. En premier lieu, on procède au sacrifice d'expiation au moyen d'un taureau qui est entièrement consumé « hors du camp », « avec la peau, les chairs et la fiente ». Puis on amène un bélier pour l'holocauste. Un second bélier, dit « le bélier d'installation », est traité comme dans le sacrifice d'action de grâces ou de communion<sup>1</sup>.

Cependant, les deux premiers sacrifices suffisent dans bien des cas, ainsi lorsqu'il s'agit de réintégrer dans le culte la femme après ses couches<sup>2</sup> ou le lépreux après guérison<sup>3</sup>. Aaron, pour pénétrer dans le sanctuaire, devra présenter, en ce qui le concerne, un taureau comme victime expiatoire et un bélier pour l'holocauste<sup>4</sup>. De la part du peuple, il prendra deux boucs pour l'expiation et un bélier pour l'holocauste<sup>5</sup>.

De l'identité primitive d'appellation, il résulte que le sacrifice d'expiation et l'holocauste sont le dédoublement d'un seul et même sacrifice.

Avant de passer au sacrifice d'action de grâces nous relèverons encore un détail concernant le *kalil* carthaginois ou sacrifice *pro peccato*. Le P. Lagrange s'étonne de la modique redevance en viande attribuée aux prêtres : 300 (sicles) en poids pour un taureau, soit à peine cinq kilogrammes. L'unité n'étant pas spécifiée dans le texte punique, on pourrait cal-

1) *Lévit.*, VIII, 14 et suiv. Même suite de cérémonies, *Lévit.*, IX, 1 et suiv.

2) *Lévit.*, XII. C'est aussi le cas de *Lévit.*, V, 7 et suiv., où deux pigeons sont sacrifiés l'un comme victime expiatoire, l'autre comme holocauste.

3) *Lévit.*, XIV, 10 et suiv.

4) *Lévit.*, XVI, 3.

5) *Lévit.*, XVI, 5.



culer autrement qu'en sicles ; mais d'après quel système ? On ne le voit pas. En réalité, ce faible poids s'explique fort bien par la nécessité qui devait s'imposer aux prêtres de consommer immédiatement la viande d'un sacrifice expiatoire, car comme le dit le Lévitique « c'est un objet sacré par excellence »<sup>1</sup>. Et du même coup nous en tirons une indication précieuse sur le personnel sacrificateur : on peut évaluer à dix ou douze personnes les prêtres et servants qui opéraient dans le sacrifice d'un taureau, la moitié dans le cas d'un veau ou d'un bœuf.

La comparaison avec le rituel du Lévitique ne se dément pas pour le sacrifice d'action de grâces. Le terme carthaginois est צוּעָה que nous vocalisons *šewa'at*<sup>2</sup> parce que nous y retrouvons l'hébreu צוּחָה, *šewahāh*, qui est le cri qu'on jette vers le ciel. Dans l'Ancien Testament ce terme revient quatre fois, avec le sens de cri de tristesse<sup>3</sup>, de lamentation et on en a déduit le même sens pour l'assyrien. Mais la forme verbale, employée par Isaïe, paraît viser un rite phénicien consistant à s'assembler sur les hauteurs pour pousser des cris de louange à la divinité<sup>4</sup>. Ce rite convient parfaitement à un sacrifice d'action de grâces.

Si nous essayons de pousser le rapprochement entre le rituel carthaginois et le Lévitique, nous aboutissons à un résultat assez curieux. Nos tarifs témoignent d'une singulière insistance, dans le cas de la *šewa'at*, à attribuer aux prêtres deux parties de la bête sacrifiée : יָצֵלָה et קָצֶרֶת. Même dans le cas où l'animal sera simplement présenté devant la divinité — et vraisemblablement mis à mort et dépecé en dehors du sanctuaire par les soins d'un particulier<sup>5</sup> —, le tarif attribue

1) *Lévit.*, VI, 18.

2) On vocalise généralement, avec le Corpus : *Sauat*.

3) Isaïe, XXIV, 11 ; Jérémie, XIV, 2 ; XLVI, 12 ; *Psaume* CXLIV, 14.

4) Isaïe, XLII, 11. Alors que les habitants des îles entonnent la louange en l'honneur de Yahwé, que les gens de l'Orient et de la steppe élèvent la voix, les habitants de la montagne poussent des cris de joie du haut des cimes.

5) C'est ainsi que nous comprenons la ligne 13 qui, sans cela, constituerait une répétition inutile. De même, chez les anciens Israélites, le sacrifice d'action

ces deux pièces aux prêtres. C'est assez marquer qu'il n'y a pas là simplement une redevance — car il eût été commode dans ce dernier cas de la verser en argent, — mais d'une pratique rituelle importante. Or, et l'on admettra difficilement qu'il y ait là une rencontre fortuite, le Lévitique attribue, avec une égale insistance, dans le *zēbah schelamim* ou sacrifice d'action de grâces, deux parties de l'animal aux prêtres : la poitrine et la cuisse droite.

Les tentatives faites pour expliquer les termes יֵצֶלֶת et קצרת du rituel carthaginois ont été peu heureuses. Elles aboutissent, avec beaucoup de peine, pour l'un et l'autre terme au sens de jointures et d'articulations. Nos tarifs auraient-ils tant tenu à ces spécifications s'il ne se fût agi que d'os à ronger ? Ce n'est pas admissible.

La voie que nous ouvre la comparaison avec le Lévitique nous mène à des résultats plus satisfaisants. Le terme punique יֵצֶלֶת se rattache sans conteste à la racine hébraïque יָצַל d'où le mot hébreu qui signifie « côté », et à la racine arabe *WṢL* d'où le mot arabe *wouṣl* ou *wiṣl*, « membre du corps » maintenu par une jointure. Nous sommes donc autorisé à supposer au vocable punique le sens de « cuisse », probablement la cuisse droite. Quant à קצרת, il est naturel de le rattacher à la racine *QṢR* et de comprendre la poitrine figurant l'animal raccourci ; en arabe, *qaṣarat* désigne la base du cou.

On sait qu'à Jérusalem la poitrine était « agitée », c'est-à-dire balancée au-dessus de l'autel où le fidèle avait déposé de ses propres mains la graisse de l'animal<sup>1</sup>. La cuisse droite revenait de droit au prêtre qui avait offert le sang et il la mangeait dans le temple avec toute sa famille. En Grèce, on

de grâces ne se pratiquait pas obligatoirement dans un sanctuaire. Cela résulte de la règle nouvelle qu'institue le Lévitique, XVII, 5 : « C'est afin que les Israélites amènent à l'Eternel, à l'entrée du tabernacle, et au prêtre, les animaux qu'ils ont l'habitude d'égorger dans les champs ; ils doivent les immoler en sacrifice d'action de grâces à Yahwé ».

1) Lévit., VII, 24 et suiv.



trouve également, comme parts attribuées aux prêtres, la cuisse droite δεξιὸν σκέλος, la poitrine, στῆθος, la peau, la tête, les pieds; mais la répartition n'a pas la même fixité <sup>1</sup>.

Les divers tarifs carthaginois sont assez semblables pour qu'on les puisse restituer les uns par les autres; il n'y a de différence que dans la valeur de certaines redevances. C'est ainsi que le grand tarif de Carthage, conservé au British Museum <sup>2</sup>, offre des conditions un peu différentes. Par exemple, pour les grands sacrifices, on ne verse plus de redevance en argent, mais en revanche — comme dans l'holocauste à Jérusalem, — la peau revient au prêtre. Voici, pour plus de clarté, le tableau de ces prescriptions qui valent pour les deux sacrifices *kali'* et pour le sacrifice d'expiation. Les termes entre crochets sont restitués d'après d'autres fragments similaires, notamment le fragment du Louvre.

<b>Taureau.</b>	{ La peau aux prêtres ; les cornes (?) au sacrifiant.
<b>[Bélier.]</b>	{ La peau aux prêtres ; les cornes (?) au sacrifiant.
<b>[Mouton.]</b>	{ La peau au prêtre avec la graisse des en- traîlles [et les pieds].
<b>[Bouc.]</b>	
<b>[Agneau.]</b>	{ La peau au prêtre.
<b>[Chevreau.]</b>	
<b>[Coq.]</b>	{ 2 zars au prêtre.
<b>[Poule.]</b>	

L'organe attribué au sacrifiant que nous désignons comme étant les cornes, est noté תברת dans le texte. Aucun rapprochement philologique n'éclaire ce mot; mais on remarquera qu'il n'est mentionné qu'à l'occasion du taureau et du bélier. Il s'agit donc d'un organe fort développé chez ces animaux, inexistant ou très réduit chez les autres : les cornes ré-

1) Stengel, *Opfergebräuche der Griechen*, p. 170.

2) *CIS*, I, 167.

pondent seules à cette condition<sup>1</sup>. En tout cas, ce ne peut être aucune partie des chairs, puisque la prescription concerne, entr'autres, l'holocauste.

Ici aussi, dans le cas du sacrifice d'action de grâces, notre tarif mentionne que la poitrine et la cuisse — ou du moins les organes que nous avons ainsi identifiés, — sont réservées aux prêtres.

\*  
\* \*

A la suite des grands sacrifices sanglants, le tarif de Marseille passe en bloc aux offrandes de moindre importance, qu'il range sur une même ligne. Ce sont d'abord les oiseaux. On remarquera que la colombe ne figure pas dans ces sacrifices et non plus dans les listes latines citées plus haut. Par contre, dans le Lévitique, pigeons et tourterelles sont admis, notamment comme substitut. Il se pourrait donc qu'à Carthage comme en Syrie et en Phénicie ces oiseaux aient joui d'un caractère sacré particulier qui les écartait des sacrifices.

Les *קדמת קדמת* sont les prémices sacrées, correspondant aux *bikkourim* de Palestine : « Si vous voulez offrir à Yahwé une offrande de prémices (*bikkourim*), ce seront des épis grillés au feu, des grains broyés »<sup>2</sup>.

Le *zēbah sed* est une offrande d'aliments, peut-être de

1) On ne saurait dire exactement la valeur (apotropaïque?) que le sacrifiant attachait aux cornes du taureau ou du bélier ni l'usage qu'il en faisait. Rappelons seulement que, dans la légende de Gilgamès, le héros détache les cornes du taureau qu'Engidou a mis en pièces et les voue à son dieu Lougal-Banda pour servir à renfermer l'huile des onctions rituelles. En Israël, les cornes du bélier servaient à faire des trompettes dont on sait le rôle dans le culte.

2) Lucien, *de dea syra*, 54; Bochart, *Hierozyicon*, II, I, 1, à propos de l'accusation portée par les Juifs contre les Samaritains d'adorer les colombes.

3) *Lév.*, II, 14. Voir encore *Lév.*, XXIII, 10 et suiv., avec le rite de l'agitation : « Lorsque... vous ferez la moisson, vous apporterez une gerbe comme prémices et le prêtre agitera cette gerbe devant Yahwé ». Prémices sur les stèles puniques, voir Berger et Cagnat, *Bulletin archéol.*, du Comité, 1889, p. 264.



farine ou de pain<sup>1</sup> et le *zēbah semen* un sacrifice d'huile. Pour tous ces sacrifices il est versé 10 oboles à chaque prêtre.

Le fait que le terme *zēbah* soit appliqué ici à des sacrifices non sanglants prouve non seulement l'unité de la conception du sacrifice, comme l'a remarqué Robertson Smith<sup>2</sup>, mais encore l'identité des rites pratiqués, c'est-à-dire qu'une partie de cette farine et de cette huile devait être brûlée comme le prescrit le Lévitique : « ... on prendra de la farine et de l'huile une poignée avec tout l'encens<sup>3</sup> » pour brûler sur l'autel. Le reste de l'oblation revenait aux prêtres. En dehors de la consommation qu'en pouvaient faire ces derniers, l'huile devait servir à l'éclairage du temple. On sait le soin avec lequel il était ordonné au grand prêtre, à Jérusalem, de préparer la lampe pour le chandelier et de l'entretenir du soir au matin, continuellement, devant Yahwé. Pour cet office, il était prescrit aux Israélites de fournir de l'huile d'olive pure<sup>4</sup>.

En dernier lieu, le tarif de Marseille mentionne la *minḥat* (hébr. : *minḥah*) qui se composait de gâteaux de farine (בלל), de lait, de graisse ou de toute autre offrande (non sanglante). Le nom porté par les gâteaux de farine, *baloul* rappelle la recette du Lévitique : on cuit au four de la farine fine en gâteaux sans levain, pétris (*baloulot*) avec de l'huile<sup>5</sup>. Seraient-ce ces gâteaux, sortes de brioches coniques, qu'on voit sur certaines stèles puniques sortant d'un moule cylindrique et la surface striée de losanges<sup>6</sup>?

Sur un dernier point, la comparaison entre les tarifs car-

1) Voir Josué, IX, 5 ; 11 et suiv. ; Robertson Smith, *Relig. of Semites*, 2<sup>e</sup> éd., p. 222, n. 1.

2) Robertson Smith, *op. cit.*, p. 220.

3) La mention de l'encens manque dans nos tarifs. Peut-être qu'il était fourni par les prêtres contre les dix oboles versées. L'encens figure à Carthage dans une liste ayant trait à des prescriptions sacrificielles, CIS, I, 166 ; cf. Lévit., II, 2 ; XXIV, 6 et suiv.

4) Lévit., XXIV, 1-4.

5) Lévit., II, 4 et suiv.

6) CIS, I, 2017, 2150, 2652. Autres formes de gâteaux, Berger et Cagnat, *Bulletin archéol. du Comité*, 1889, p. 262-264.

thaginois et le Lévitique est particulièrement intéressante, c'est l'attitude qu'observaient les prêtres à l'égard du pauvre. Comme dans le Lévitique, les mêmes indulgences sont acquises avec un gros ou un petit animal. Mais payer  $3/4$  de sicle et deux zars pour sacrifier un volatile pouvait encore constituer une dépense trop forte. Aussi nos tarifs exonèrent-ils de toute redevance le pauvre qui se présente, quelque soit le sacrifice. On a contesté bien à tort le sens de cette prescription, car elle est faite dans les termes mêmes qu'emploie le Lévitique<sup>1</sup>.

Cette suite de prescriptions minutieuses se termine par des dispositions spéciales à l'égard des sacrifices offerts par les associations : *mizrah*, *schafah*, *marzéah*<sup>2</sup> ou tout autre groupe. Chaque groupe ne paye que la redevance d'un sacrifiant.

\*  
\* \*  
\*

De cet examen ressort une telle identité entre les sacrifices carthaginois et les sacrifices décrits par le Lévitique, un parallélisme d'une telle continuité dans le détail<sup>3</sup>, qu'on ne peut se soustraire à cette conclusion : les uns et les autres dérivent d'une source commune, sont empruntés au même fonds qui ne peut être que le rituel cananéen, autrement dit phénicien.

Pour les Israélites, l'emprunt doit remonter au temps où, installés et acclimatés en Terre-Sainte, ils adoptèrent la langue et l'écriture cananéennes avec le genre de vie du

1) Comparer CIS, I, 166, l. 15 et Lévit., XIV, 21: *אם דל הוא*. Si *דל* se rencontre ailleurs, en phénicien, avec un autre sens, c'est que nous avons affaire à un autre mot. En rendant ici ce vocable par « avec », on n'obtient aucun sens plausible.

2) Ces termes ont été expliqués par M. Clermont-Ganneau, *Recueil*, III, p. 25 et suiv. Le premier est un corps constitué, tel le conseil municipal d'une ville, le second représente une *gens*, le troisième répond au *thiase*; cf. Clermont-Ganneau, *Répert. d'épigr. sémit.*, n° 283.

3) Les seules différences notables concernent l'usage du pigeon dans les sacrifices et la distinction, propre au Lévitique, entre sacrifice *pro peccato* et sacrifice *pro delicto*.



pays. Le rituel dut être officiellement fixé à Jérusalem lors de la dédicace du temple par Salomon.

Nous sommes enclins à remonter aussi haut dans le temps, parce que nous croyons, comme nous avons essayé de le montrer ailleurs<sup>1</sup>, que les imputations d'infidélité à Yahvé et de conversion aux cultes phéniciens, portées contre la famille d'Achab, n'ont pas la valeur qu'on leur accorde. Il n'y eut rien de changé à cette époque dans le culte israélite. La tradition prophétique authentique — c'est-à-dire 'cycle d'Elie et d'Elisée mis à part, — n'a aucun grief contre Achab et sa famille, et cependant les prophètes s'élèvent vigoureusement contre l'abus des sacrifices. Les anciens prophètes, en effet, conservent l'idéal d'une vie plus simple et plus libre. Il y a quelque chose de vrai dans ce que dit Amos qu'Israël n'offrait pas de sacrifices dans le désert<sup>2</sup>; il suffit de rectifier de « tels sacrifices », notamment des holocaustes. C'est manifestement contraire à ce qu'enseigne le Lévitique, mais nous savions déjà que Moïse n'avait pas rédigé ce livre biblique : le témoignage des documents carthaginois confirme, en la mettant au point, l'opinion du vieux prophète : les sacrifices qu'enregistre le Lévitique sont une acquisition postérieure à l'installation en Canaan.

D'autre part, si l'École critique a montré que la rédaction du Lévitique est postérieure à l'exil, il y a lieu de distinguer entre la forme rédactionnelle et le fond du rituel. Celui-ci est certainement plus ancien et n'a pas été affecté dans son essence par le rédacteur<sup>3</sup>. Il n'y a donc pas lieu d'opposer, comme on le fait parfois, le rituel postexilique au rituel préexilique. A une époque très reculée, l'holocauste et le sacrifice expiatoire se confondaient sous le nom *kalil*; la distinction s'établit antérieurement au VIII<sup>e</sup> siècle puis-

1) *Les Crimes d'Athalie, histoire et légende*, dans *Biblioth. de vulgarisation du Musée Guimet*, t. XXXIX.

2) Amos, V, 25.

3) Voir plus haut, l'exemple de la loi des premiers-nés.

qu'elle se trouve dans le rituel carthaginois<sup>1</sup>. Dans le sacrifice expiatoire, la distinction entre sacrifice *pro peccato* et sacrifice *pro delicto* est postérieure au début du VIII<sup>e</sup> siècle, puisqu'elle ne se retrouve pas à Carthage, mais elle est certainement antérieure à l'exil<sup>2</sup>, car Ezéchiel, XL, 39, en parle comme d'une pratique bien établie. Il en est fait mention à l'époque de Josias, donc dès le dernier quart du VII<sup>e</sup> siècle. On a cru, il est vrai, pouvoir écarter le témoignage de II *Rois*, XII, 17, parce qu'il n'y est parlé que d'une somme d'argent versée pour le *haṭṭat* et le *ascham*; cependant les tarifs carthaginois montrent que lorsqu'on ne leur abandonne pas la peau de l'animal, on doit verser une contribution en argent aux prêtres. Si, dans le passage cité du livre des Rois, il est question d'une somme d'argent sans mention de l'immolation qui l'accompagnait, c'est que cette mention n'était pas imposée par le récit : on nous explique, en effet, que l'argent apporté au Temple était alors versé aux ouvriers qui le réparaient, sauf l'argent du *haṭṭat* et de l'*ascham* qui restait la propriété des prêtres. Cela ne signifie nullement que, pour les péchés, on se contentait de verser une somme d'argent, mais cela prouve qu'à l'époque de Josias, les prêtres percevaient une rétribution en argent dans le cas d'un sacrifice expiatoire, et dans ce cas seulement, probablement parce que la peau était brûlée. Pour l'holocauste, ils se contentaient de la peau de la bête et pour le sacrifice d'action de grâces de leur part de viande.

Quant aux sacrifices carthaginois tels que les tarifs nous les font connaître, on peut déduire de ce qui précède que le rituel en est ancien et vraisemblablement apporté de Phénicie dès la fondation de Carthage par les Tyriens. L'analogie avec le

1) Si dans *Exode*, X, 25 ; XVIII, 12 ; XX, 24, il n'est question que de l'holocauste et du sacrifice d'action de grâces ; c'est que les récits correspondants ne comportent pas d'autre sacrifice. Il est abusif d'en conclure qu'on ne connaissait pas le sacrifice expiatoire.

2) Notamment contre A. Bertholet, *Leviticus (Hand-Commentar, de K. Marti)* p. 10 et suiv.



rituel israélite est telle que nous pouvons, grâce à ce dernier, reconstituer dans leurs grandes lignes la suite des cérémonies.

Comme à Jérusalem, la bête qui répondait aux conditions requises, devait être amenée devant l'autel pour être agréée par le dieu. Le fidèle devait pratiquer le rite de l'imposition en plaçant la main sur la victime à immoler et cela pour bien s'identifier à elle. L'immolation était-elle effectuée par le fidèle ou par le prêtre, on ne saurait le dire. Primitivement, comme encore chez les Arabes, chacun immolait la bête qu'il offrait. Ce n'est que peu à peu qu'on a eu recours aux prêtres pour cet office. Dans I Samuel, II, 13, l'immolation est nettement réservée au fidèle. Le texte hébraïque du Lévitique conserve le souvenir de cet état ancien : non seulement c'est le fidèle qui immole, mais c'est lui qui écorche et qui dépèce la bête. Les prêtres n'étaient chargés que d'offrir le sang à Yahvé, d'allumer le feu de l'autel et de faire brûler la victime. Plus tard, les prêtres procéderont à toutes les opérations du sacrifice et la version des LXX est manifestement inspirée de cette coutume nouvelle : le fidèle ne pratique plus alors l'immolation ni le dépècement. On voit dans quelle erreur on tombe, à ce propos, en cherchant à corriger un des textes par l'autre<sup>1</sup> ; ils sont l'un et l'autre le témoin de leur temps et de pratiques différentes.


On peut supposer qu'à Carthage, également, les prêtres offraient le sang à la divinité et qu'ils allumaient le feu de l'autel pour y brûler les parties déterminées de l'animal après les avoir disposées, la tête en avant, comme on le voit sur les stèles puniques. Nous ne reviendrons pas sur la répar-

1) Plusieurs versions françaises voulant harmoniser les textes disent : on immole, on écorche, on dépèce. Edouard Reuss a exactement traduit. On discute pour savoir si dans *Lévit.*, I, 4, il est prescrit au fidèle de poser « sa main » ou « ses mains » sur la victime. On appuie cette seconde lecture de *Lévit.*, XVI, 21 — qui n'a rien à voir avec le sacrifice en question — mais mieux de *Mischna*, *Menakhoth*, LX, 8, qui prescrit l'imposition des deux mains. On voit, sans qu'il soit besoin d'insister, que cette dernière prescription n'est possible que dans le second état du rite, celui où le fidèle n'immole plus lui-même.

tition des organes de la bête ni sur la préparation des offrandes non sanglantes que nous avons vues être très semblables à ce qu'on pratiquait à Jérusalem.

RENÉ DUSSAUD.

*Note additionnelle sur le kalil.* — A l'issue de la séance de la Société Asiatique où furent communiqués les éléments de ce travail, M. Isidore Lévy m'a fait tenir une très intéressante note sur le kalil en Egypte dont je le remercie cordialement et dont voici le résumé.

כִּלִּיל a pénétré en égyptien sous la forme  KRR (déterminatif du feu) qui a subsisté en copte σλιλ, *glil*. Ce dernier mot rend *Psaumes* 51, 21 : δλοκαύτωμα = כִּלִּיל<sup>1</sup>. On ne doit pas faire trop de fonds sur ces équations parce que le traducteur copte n'avait à sa disposition pour rendre les divers termes de la Septante, désignant le sacrifice, qu'un choix d'expressions restreint. Dans les textes égyptiens antérieurs à l'époque chrétienne KRR apparaît presque toujours dans l'expression toute faite *krr-wtn* correspondant au grec θυσία καὶ σπονδή<sup>2</sup>. Donc *wtn* = libation et *krr* = θυσία.

Le terme *krr* est ordinairement traduit par holocauste, *Brandopfer*. Mais cette traduction est-elle fondée ? L'holocauste était exceptionnel dans l'Égypte ancienne<sup>3</sup>. Si *glil* est l'holocauste, il faudrait admettre qu'un rite, jadis inconnu, a passé au premier plan dans le rituel de la basse époque : l'exemple le plus ancien de KRR remonte à Psammétique I<sup>4</sup>. Ce ne serait pas impossible : nous savons par Hérodote, II, 40, qu'on célébrait au v<sup>e</sup> siècle une manière d'holocauste à Isis et cet usage a pu se généraliser au cours des siècles suivants. Mais, dès le début de l'époque impériale, Josèphe<sup>5</sup> et, plus tard, Macrobe signalent, comme un caractère particulier du culte égyptien, l'absence de sacri-

1) Groff, *Les versions démotiques Canope*, p. 5-6.

2) Décret de Rosette (dém., 29,30 = grec, 48,50). *Ibid.*, dém. 19, KRR seul ; grec, l. 32 θυσίων seul.

3) Erman, *Aegypt. Religion*, 2<sup>e</sup> éd., p. 59 ; sur le kalil, p. 201. H. Junker, *Zeitschrift f. aegypt. Sprache*, t. 48, p. 69-77, a établi que l'holocauste n'était offert, à basse époque, qu'exceptionnellement et hors des temples.

4) Griffith, *Rylands pap.*, IX, 10, 19.

5) *Contre Apion*, II, XIII, 138.



fices. Sans doute Josèphe et Macrobe vont trop loin : le sacrifice est attesté pour l'époque ptolémaïque comme pour l'époque romaine dans les cultes indigènes<sup>1</sup>. Leur erreur, cependant, serait inexplicable si vraiment, dans tous les cas où l'on rencontre la formule stéréotypée *ḫrr wtn*, il fallait croire à un holocauste.

Aussi doit-on déclarer vraisemblable l'hypothèse de Griffith<sup>2</sup> qui croit que *ḫrr* signifie « offrande d'encens ». Nous comprenons ainsi la formule toute faite *ḫrr wtn*. Encensement et libation sont deux cérémonies étroitement associées dans le rituel<sup>3</sup>. Griffith, cependant, raisonnait sur des données incomplètes, se fondant seulement sur le fait que les *burnt-offerings* sont pratiquement inconnus à l'ancien rituel ; et il a retiré son interprétation dans Pap. Rylands, p. 86, 2.

M. Isidore Lévy incline à la reprendre, remarquant que l'idée n'est pas neuve car Letronne, en 1848, sans rien connaître, et pour cause, des textes démotiques, a étudié la formule grecque *θυοῖαι καὶ σπονδαί*, traduction régulière de *ḫrr wtn*, et il est arrivé à la conclusion que *θυοῖαι* = fumigations d'encens<sup>4</sup>. Ce sens paraît parfaitement convenir à des cas comme celui des contrats démotiques où il est parlé de sommes versées à titre d'amende pour les *glil* du roi<sup>5</sup>. On ne voit pas quelle place des holocaustes auraient pu tenir dans le culte dynastique.

En somme, depuis l'époque de Psammétique I, *glil* apparaît dans une formule composée dans laquelle le sens d'holocauste est improbable. Pour déterminer le sens qu'a eu *glil* à l'origine, il nous faudrait des documents antérieurs à la XXVI<sup>e</sup> dynastie ; M. I. Lévy n'en connaît pas. Pour l'instant, conclut-il, l'emprunt égyptien n'est pas susceptible de nous éclairer sur כליל ; tout au plus, peut-on noter que le déterminatif indique que l'idée de combustion, de chauffage à la flamme a été attachée au mot.

Un premier point, mis en évidence par les judicieuses remarques de M. Isidore Lévy, c'est que l'emprunt par les Egyptiens d'un terme liturgique cananéen vient souligner la forte organisation du rituel phénicien et palestinien. La date assignée à l'emprunt concorde avec une action

1) W. Otto, *Priester und Tempel*, I, p. 392.

2) Griffith, *Stories of the High-Priests of Memphis*, p. 99.

3) Exemples innombrables, en dernier lieu le curieux ostrakon publié par Gardiner, *Proc. Bibl. Soc.*, 1913, p. 229.

4) Letronne, *Inscript. gr. et lat. d'Egypte*, II, p. 232.

5) *Rylands Pap.*, III, p. 144, 4.

particulièrement puissante que les populations cananéennes firent sentir dans la vallée du Nil à la faveur de l'invasion et de l'occupation assyriennes. Si le *glil* n'avait été accepté par les Egyptiens que comme sacrifice d'encens, nous n'en serions pas autrement surpris, par le fait que, d'après M. Junker, les sacrifices d'animaux et les holocaustes étaient tenus par eux comme le sacrifice d'êtres ennemis. Nous avons vu que la caractéristique du *kalil* phénicien était la destruction complète de l'offrande par le feu. Grâce au jeu des substituts, familier aux civilisations avancées et notamment à l'Egypte, l'encens pouvait être employé à la place des victimes animales sans que l'essence du rite en fût vraiment atteinte.

---



# REVUE DES LIVRES

---

## ANALYSES ET COMPTES RENDUS

---

ARNO POEBEL. — **The babylonian Story of the Creation and the earliest History of the World.** — G. A. BARTON, **The Tablet of Enkhegal** (*The Museum Journal*, IV, 2; 1913).

Les documents recueillis à Niffer de 1888 à 1900 et restés jusqu'en 1910 dans les caisses de la mission ont été à cette époque confiés à des employés du Musée de l'Université de Pensylvanie, qui les ont nettoyés et ont réuni les fragments de même apparence ; on les a mis ensuite à la disposition de savants chargés de les classer, de les étudier et de les publier (G. B. G[ordon], *Important historical Documents found in the Museum's Collection of ancient Babylonian clay Tablets*) ; c'est ainsi que A. Poebel a pu identifier, au cours de l'été 1912, un certain nombre de textes historiques, dont il signale l'importance.

Un fragment de poème *sumérien* attribue à une triade divine, — Enlil, Enki et Ninharsag —, la création de l'humanité ; il mentionne la ville de Larak, la Laranché de Bérose, siège de plusieurs rois antédiluviens ; il donne une nouvelle version du Déluge où le héros pieux sauvé par Enki porte le nom *sumérien* Ziougiddou que l'on pourra peut-être identifier à la forme *sémitique* Outa-naphistim l'avisé (Atra-hasis, Xisouthros), connue par la Geste de Ghilgamesh ; après le cataclysme, qui dura sept jours et sept nuits, Ziougiddou est déifié par Enlil.

Reprenant l'étude du texte *sumérien* dont Hilprecht avait extrait les listes des rois d'Our et d'Isin, Poebel en a poursuivi le déchiffrement ; il est parvenu à constater, au début de la tablette, au moins trois groupes de rois antérieurs au déluge. Viennent ensuite les hommes-rois qui ont été, à leur mort, élevés au rang de demi-dieux : Lougal-banda le berger, Doumouzi le pêcheur, Étana, Ghilgamesh, etc. ; il leur est attribué de longues périodes de règne : Lougal-banda, par

exemple, aurait gouverné Ourouk pendant douze cents ans, et l'on atteint le chiffre de 32.175 années depuis le Déluge jusqu'au 11<sup>e</sup> roi d'Isin, 134<sup>e</sup> de la liste. La chronologie légendaire de la Babylonie présente donc beaucoup d'analogie avec celle de l'Égypte où l'on distingue l'époque des dieux organisateurs de l'humanité, celle des demi-dieux et celle des hommes-rois.

Une tablette historique contient la copie des inscriptions votives déposées dans l'E-kour, le grand temple de Sumer, par les rois Lougal-zaggisi d'Ourouk, Sargon (Sarrou-kin), Manishtousou et Ouroumoush d'Agadé. Fait prisonnier par Sargon, Lougal-zaggisi fut emmené enchaîné jusqu'au sanctuaire d'Enlil : ainsi finit, après vingt-cinq années de règne, ce patési d'Oumma qui avait vaincu Ouroukaghina, roi de Lagash, avait conquis tout Sumer et avait promené ses armes victorieuses jusqu'aux bords de la Méditerranée.

Un texte porte la mention de travaux exécutés à l'E-kour, par Ghilgamesh ; au temple de Ninlil, par son fils, dont le nom (...-lougal) est malheureusement mutilé. Un autre mentionne les principaux événements du règne de Lougal-anna-moundou, roi d'Adab au début du troisième millénaire. D'autres sont les copies d'inscriptions royales d'Agadé, d'Our, d'Isin et de Babylone.

Langdon avait trouvé dans les collections de Niffer, à Constantinople, quelques articles du Code de Hammourabi ; Poebel en signale d'autres, à Philadelphie, d'autant plus intéressants qu'ils donnent, sur la législation commerciale, des renseignements que la stèle du Louvre n'a pas conservés.

Ces documents seront prochainement édités dans la nouvelle série des publications du Musée de l'Université de Pensylvanie ; il est à souhaiter que A. Poebel en donne la traduction et le commentaire, afin de les mettre à la portée de tous les lecteurs.

Dans le même fascicule de *The Museum Journal*, G. A. Barton donne en fac-similé, transcription et traduction, le texte d'En-hegal, roi de Lagash antérieur à Our-Ninâ, acquis en 1896 par Hilprecht et décrit par lui dans la *Zeitschrift für Assyriologie* (XI, 330 ; XV, 406). Ce document est un acte d'acquisition de terrains pour le roi lui-même et divers personnages de la cour ; l'estimation est faite en poids de cuivre (*urudu*), et non d'or ou d'argent comme à partir de la dynastie d'Our-Ninâ. La comparaison de ce texte avec ceux de même nature, rédigés au temps de Lougalanda ou de Manishtousou, présenterait un grand intérêt.



Signalons encore, de J. A. Montgomery, une note sur *Abraham as the Inventor of an improved plow* : un cylindre de l'époque cassite publié par A. T. Clay (*The Museum Journal*, I, 4 ; *Publications of the Babylonian section* II, 2) lui sert de base pour commenter un passage obscur du *Livre des Jubilés*. Du même auteur, *The Lilith Legend*, traduction et commentaire du texte n° 42 des *Aramaic Incantation Texte from Nippur*, dont le compte-rendu sera inséré dans un prochain numéro de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

L. DELAPORTE.

C. F. LEHMANN-HAUPT. — **Israel, seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte.** — Tubingue, Mohr, 1911, vii-344 p. avec une carte, 8 mk.

M. Lehmann-Haupt raconte, dans ce volume, l'histoire d'Israël en s'attachant à montrer les rapports étroits que les destinées de ce petit peuple ont toujours eues avec la situation politique générale du monde antique. Cette entreprise n'est peut-être pas tout à fait aussi neuve que le pense l'auteur : M. Maspero chez nous, M. Winckler en Allemagne (*die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3<sup>e</sup> éd., I, Berlin 1902), ont, chacun à sa manière, dans des ouvrages classiques, présenté, eux aussi, « le développement d'Israël » depuis ses origines « dans le cadre de l'histoire universelle ». Ceci ne diminue, du reste, pas la valeur de l'ouvrage de M. Lehmann-Haupt, qui est très personnel et résume une foule de recherches de détail, dont l'auteur a partiellement exposé les résultats dans ses travaux antérieurs.

Le point de vue général de M. Lehmann-Haupt, qui est à la fois assyriologue et hébraïsant, forme un agréable contraste avec la méthode mythologique telle qu'elle sévit chez beaucoup de ses confrères en assyriologie. Bien loin de poser en principe que toutes les traditions israélites, — même celles qui se rapportent aux époques les plus récentes, — portent le reflet des mythes babyloniens, il estime que toute tradition, — concernât-elle les époques les plus reculées, — doit être tenue pour historique jusqu'à preuve du contraire ; et il s'élève avec vigueur contre la propension de ce qu'il appelle « la critique radicale » à « considérer une personnalité comme une figure purement légendaire parce qu'elle est devenue le centre d'un groupe de légendes » (p. 55).

L'application qu'il fait de ces principes est, en général, pleine de

mesure et de pondération : ses tendances « conservatrices » ne l'empêchent nullement de reconnaître l'action des mythes babyloniens sur les histoires israélites de la création et du déluge, voire sur le livre d'Esther, ni d'admettre la présence d'éléments légendaires ou mythiques dans les récits sur Moïse ou sur Jésus. Il va, cependant, parfois un peu loin dans la confiance qu'il accorde à la tradition.

Il accorde, par exemple, que, dans le célèbre récit de la victoire d'Abraham sur Kedorlaomer (Gen. 14), la simultanéité établie entre le patriarche hébreu et le roi Hammourabi (Amraphel) est « un produit de l'érudition historique ou de la fiction de l'époque de l'exil ». Et cependant il ajoute : « mais c'est un fait digne d'attention que des événements similaires sont attestés par les documents pour l'époque de Hammourabi, que par conséquent le coloris des récits relatifs à Abraham et les dates assignées ne renferment rien d'impossible en soi » (p. 11).

M. Lehmann-Haupt paraît admettre la légitimité des doutes émis sur l'historicité de l'exploit d'Othniel, délivrant Israël du joug de Couchân Riche'ataïm, roi d'Aram-Naharaïm (Jug. 3, 8) ; on ne voit pas dès lors comment il peut conclure : « nous pouvons tirer de ce récit ce renseignement historique que la Transjordanie tout au moins a été soumise alors à la suzeraineté araméenne » (p. 63).

La confiance que M. Lehmann-Haupt accorde à la tradition s'étend aussi, jusqu'à preuve de leur inexactitude, aux données des Chroniques, même quand elles sont en désaccord avec les récits parallèles des Rois, bien que notre critique concède que « le rédacteur des Chroniques est un auteur d'une sûreté très problématique » (p. iv). M. Lehmann-Haupt soutient, par exemple, l'historicité de la captivité de Manassé, suivie de la libération de ce prince et de son retour au culte exclusif de Yahvé : en élargissant son vassal rebelle, Assourbanipal, déjà affaibli, a voulu, explique l'auteur, se faire un allié du prince de Juda ; et celui-ci s'est alors trouvé assez fort pour abolir chez lui le culte des dieux de son ci-devant suzerain : la réforme de Manassé fut ainsi la préparation de celle de Josias et en est pour nous la clé. Le silence du livre des Rois sur cet événement capital est intentionnel, selon M. Lehmann-Haupt : il déplaisait au rédacteur de ce recueil de rappeler un essai de réforme antérieur à la découverte du code deutéronomique et surtout un essai ne comportant pas la centralisation du culte (p. 136-137, 143-146).

Cette apologie de l'édifiant récit des Chroniques ne semblera, je pense, pas bien convaincante. La crainte de déflorer l'originalité de la réforme



de Josias était le moindre des soucis de l'auteur du livre des Rois, qui attribuait déjà à Ezéchias, le père de Manassé, la centralisation du culte, la mesure la plus caractéristique de la révolution religieuse de 621. La soi-disant réforme de Manassé, qui, d'après les Chroniques, laissa subsister les hauts lieux (2 Chr. 33, 17), aurait anticipé beaucoup moins directement sur l'œuvre de Josias. On ne voit donc absolument pas pourquoi l'auteur du livre des Rois, si jaloux de montrer la justice divine à l'œuvre dans les destins des princes, aurait omis le châtement du souverain impie et son retour au bien, si ces événements avaient été des faits constants ; on conçoit, au contraire, sans peine que la pieuse logique des midrachistes de l'époque postexilique ait donné après coup à la vie de Manassé cette consolante conclusion : à combien de libres-penseurs notoires n'avons-nous pas vu le monde bien pensant prêter de même une fin édifiante ? Et puis, dans la circonstance, il s'agissait d'expliquer pourquoi ce prince persécuteur avait été de tous les rois de Juda, celui auquel Yahvé avait accordé le règne le plus long (55 ans). Ajoutez à cela que l'auteur de Jér. 15, 4 ignore, comme le rédacteur des Rois, le prétendu changement de Manassé et que le récit, très historique, de la réforme de 621 (2 Rois 23, 12) atteste que les autels élevés par Manassé dans les deux cours du Temple (évidemment à d'autres dieux, puisque Yahvé avait déjà le sien) subsistaient encore sous le second successeur de ce prince (contrairement à 2 Chr. 33, 15). Remarquons enfin que, sous Josias, la réforme ne se fit que 18 ans après l'avènement de ce souverain, bien longtemps après qu'il eut atteint sa majorité — il avait 26 ans — : pourquoi les réformateurs auraient-ils attendu tant d'années pour abolir les cultes assyriens, si les circonstances politiques avaient permis l'affirmation de la suprématie de Yahvé et de l'indépendance de Juda *dès la fin du règne de Manassé* ?

Cette tendance à maintenir toute donnée fournie par une tradition, quelle qu'elle soit, se retrouve à travers le livre tout entier. Babylone, par exemple, en 539, doit avoir été prise *d'assaut* par les Perses, comme le suggère le livre de Daniel et comme le veulent les récits des auteurs grecs ; Belchassar, qui aurait été associé au trône de son père Nabonide, aurait péri en défendant la ville.

Nous ne pouvons songer à discuter, ni même à signaler toutes les thèses historiques intéressantes que soutient l'auteur au cours de son exposé. Bornons-nous à en énumérer quelques-unes.

Les Habiri des tablettes de Tell el Amarna sont les Hébreux ; ce nom, toutefois, désigne ici, non les Israélites, mais leurs congénères,

Moabites, Ammonites, Edomites. — Le séjour des Israélites en Egypte est historique : leur immigration a eu lieu vers 1400, leur exode dans la 5<sup>e</sup> année de Merneptah. — Moïse est un personnage réel. — David a été l'allié des Hittites contre les envahisseurs araméens ; de là le rôle joué par certains Hittites dans son entourage. — Salomon a été une personnalité politique supérieure. — Le Pharaon Chéchonq, dans sa campagne de Palestine, était l'allié de Jéroboam contre Roboam ; s'il a conquis des villes appartenant au royaume du Nord, c'était pour les enlever au roi de Juda, qui les avait prises, et les rendre au roi d'Israël.

Si Israël, menacé par les Assyriens dès le milieu du ix<sup>e</sup> siècle, a cependant subsisté encore un siècle et quart, c'est en raison d'un fait déjà mis en lumière par les travaux antérieurs de M. Lehmann-Haupt : le développement pris à cette époque par Ourartou (l'Arménie). L'Assyrie n'a pu reprendre sa marche en avant vers la Palestine et l'Egypte que du jour où elle a été débarrassée de la grande puissance qui s'était formée dans le Nord : en 735 Téglat Pilésér IV poursuit le roi d'Ourartou jusque dans sa capitale, et en 734 (d'après la chronologie courante), — en 732 d'après M. Lehmann-Haupt — il démembre le royaume d'Israël.

Les Babyloniens, les Mèdes et les Scythes ont pris Ninive en 607 en faisant déborder le Chauser. — Le monnayage du métal a été pratiqué pour la première fois par Alyattes, roi de Lydie, père de Crésus, au vii<sup>e</sup> siècle, et non par les Babyloniens ou par Darius, le créateur des dariques, comme on le dit d'ordinaire. — Le temple de Yahou à Eléphantine a été reconstruit, à la suite de la démarche de Bagoas. — Le second livre des Macchabées a été rédigé avant le premier et constitue une source historique plus sûre. — L'alliance romaine a été pour beaucoup dans l'établissement et dans le maintien de l'indépendance juive à l'époque hasmonéenne. Rome trouvait intérêt à développer la force de ce petit Etat pour affaiblir d'autant l'empire séleucide. De là le revirement qui se produisit dans l'attitude des Romains lorsqu'ils n'eurent plus rien à craindre des Syriens et firent eux-mêmes leurs affaires en Orient : ils ont alors très logiquement annihilé la liberté juive ; ils auraient agi de la sorte même si les divisions des Juifs ne leur avaient pas facilité la tâche. — La comparution de Jésus devant Hérode Antipas (Luc 23, 7-12) est historique ; car elle était conforme aux exigences du droit.

Un dernier chapitre traite de l'influence du monde antique, non plus sur les destinées politiques d'Israël, mais sur sa culture. Cet exposé est loin d'embrasser l'ensemble de cette vaste question : l'auteur se borne



à traiter abondamment quelques points particuliers, qui n'ont même pas tous un rapport bien étroit avec le sujet annoncé, par exemple l'âge du livre de Judith ou des livres sibyllins. Les deux morceaux de résistance de ce chapitre sont une étude très remarquable sur la composition du Code de Hammourabi et ses rapports avec la législation mosaïque et avec l'hypothétique « loi primitive » statuée par M. D.-H. Müller (comp. *Revue de l'Hist. des Relig.*, t. LI (1905), p. 104-106), et une défense de la réalité historique de la personne de Jésus contre M. Jensen, qui, on le sait, voit dans la biographie du Christ, comme dans celles de Moïse, d'Élie, d'Élisée, de Paul et de presque tous les personnages de la tradition biblique, un nouvel avatar du poème babylonien de Gilgamech ; nous avons été heureux de retrouver dans l'argumentation de M. Lehmann-Haupt quelques-unes des objections que nous avons développées ici même (t. LXIII (1911), p. 351-357).

Signalons encore un aperçu fort savant, mais par endroits bien hasardeux, du système des mesures employées par les Babyloniens pour le temps et pour l'espace.

M. Lehmann-Haupt répète, après M. Edouard Meyer et bien d'autres, que la prophétie existait chez les Egyptiens, avec un schéma tout semblable à celui des apocalypses juives, dès les environs de l'an 2000-1800, donc bien des siècles avant l'apparition des prophètes israélites, sans mentionner, même dans une note, l'interprétation toute différente donnée depuis par M. Gardiner des textes sur lesquels s'appuie cette grave assertion.

Le livre d'Esther a, selon notre auteur, été rédigé sous sa forme actuelle au début de la grande guerre contre Rome (66-70 ap. J.-C.), parce que c'est alors seulement que les Juifs ont pu espérer voir une de leurs compatriotes devenir, comme l'héroïne du livre, l'épouse du maître suprême de la Judée : Bérénice, aimée de Titus, ne faillit-elle pas, en effet, devenir impératrice ? — L'hypothèse est ingénieuse, mais n'est guère vraisemblable ; les Juifs n'ont pu espérer voir Bérénice devenir impératrice par son mariage avec Titus qu'après que le père de celui-ci, Vespasien, eut été proclamé empereur (69) ; or il n'est guère admissible que, à cette date, au plus fort de la lutte avec Rome, ils aient pu croire que Titus leur permettrait jamais de massacrer à loisir leurs ennemis, c'est-à-dire en première ligne les Romains.

Dans le livre de Judith aussi M. Lehmann-Haupt voit un roman à clé, racontant sous des noms antiques les événements du temps de Démétrius I<sup>er</sup>, roi de Syrie (157-153). Le moins qu'on puisse dire

de cette interprétation *zeitgeschichtlich*, c'est qu'elle ne s'impose pas.

L'ouvrage du professeur berlinois provoque, on le voit, souvent la contradiction ; il ne brille ni par la rigueur de la composition, ni même par l'unité de la pensée — il faut souvent chercher l'opinion dernière de l'auteur dans les nombreuses notes complémentaires et rectificatives insérées à la fin du volume — ; il est, de plus, déparé par un nombre excessif de fautes d'impression, d'autant plus regrettables qu'elles portent spécialement sur les dates et les noms propres transcrits de l'assyrien. Mais ce n'est pas un ouvrage banal ; il abonde en vues originales et en renseignements instructifs ; il oblige le lecteur à réfléchir et à contrôler les idées reçues. Nul n'estimera sans doute que ce soit là un mérite négligeable.

Adolphe Lods.

WARDE FOWLER. — **The religious experience of the Roman people from the earliest times to the age of Augustus.** — Londres, Macmillan & Co, 1911.

Le livre considérable, que M. Warde Fowler a récemment publié sous le titre *The religious experience of the Roman people*, est une œuvre parfaitement originale, conçue sur un tout autre plan que la *Römische Mythologie* de Preller et que l'ouvrage déjà classique de G. Wissowa, *Die Religion und Kultus der Römer*. Dans son chapitre d'introduction (*Introductory*) l'auteur définit en ces termes son vrai sujet : « Mon but n'est pas d'exposer en détail le culte romain ou d'expliquer la nature des dieux de Rome ; cela, on le trouvera dans les œuvres des spécialistes compétents... Ce que je veux essayer de faire, avec toute la précision nécessaire, c'est de montrer l'évolution de la religion romaine, considérée comme une partie très importante de l'histoire même de Rome. Cette conception de mon sujet répond d'ailleurs à mes propres préoccupations et à mes études antérieures. Toute ma vie de professeur a été consacrée à apprendre et à enseigner l'histoire romaine ; et c'est là la raison pour laquelle j'ai toujours éprouvé la plus grande satisfaction à étudier la religion de Rome. Quel que puisse être le cas pour d'autres religions, il est impossible de séparer l'histoire de la religion romaine de l'histoire romaine en général ; à Rome, la religion fait partie intégrante de la vie et des progrès de la cité. Une connaissance précise de l'histoire romaine, avec toutes ses difficultés et



toutes ses obscurités, est la seule base scientifique sur laquelle puisse être fondée une étude de la religion romaine, de même que la connaissance approfondie de l'histoire des Juifs est la seule base scientifique d'une étude de la religion juive. » On ne saurait définir, en termes plus nets, le point de vue auquel devraient se placer tous les érudits qui étudient, dans leur ensemble ou dans leurs détails, les diverses religions du monde classique. A vouloir expliquer les rites, la mythologie ou les faits religieux de la Grèce, de Rome, de l'Égypte, de l'Asie antérieure dans l'antiquité sans replacer ces rites, cette mythologie ou ces faits religieux dans le cadre géographique et historique où les uns et les autres se sont développés, on s'expose, nous l'avons déjà dit souvent, à bâtir sur le sable et l'on ne fait qu'encombrer la science des religions d'hypothèses fragiles ou paradoxales.

M. Warde Fowler a compris, en vrai savant qu'il est, qu'une telle conception ne pouvait être réalisée avec succès en dehors de la méthode strictement historique. Parmi les sources auxquelles peut puiser un historien de la religion romaine, M. Fowler cite d'abord les passages des auteurs anciens et quelques rares débris de règlements et de rituels religieux ; puis il mentionne les découvertes de l'archéologie et les données de l'anthropologie. Mais il s'empresse aussitôt de déclarer que les secours, qu'on peut attendre de ces deux sciences auxiliaires, ne sont pas aussi importants qu'on pourrait le croire. Les découvertes archéologiques sont encore fragmentaires, et les documents mis au jour datent en général de périodes récentes. Quant à l'anthropologie, M. Fowler ne conteste pas les services rendus à l'histoire des religions par les œuvres des Tylor, des Robertson Smith, des Frazer, des Hartland, des Jevons, des Mannhardt ; mais il fait de la méthode appliquée par ces savants une critique aussi juste que savoureuse. Après avoir rappelé la théorie de Mannhardt sur l'Esprit de la Végétation, celle de Robertson Smith sur le banquet sacramentel, celle de Frazer sur la royauté divine, il ajoute : « Toutes ces théories ont une très grande valeur pour les recherches anthropologiques. Mais, dès qu'on veut les utiliser pour expliquer des rites de la religion romaine, nous devons immédiatement nous mettre sur nos gardes ; sans doute il faut accueillir avec faveur le moindre rayon de lumière qui peut jaillir d'elles ; il est toutefois nécessaire de tenir en éveil notre esprit critique et même nous devons nous méfier de l'application de ces théories à d'autres phénomènes qu'à ceux qui les ont inspirées à l'origine. Il est dans la nature de tout homme qui cherche de vouloir, quand il a trouvé une clef, essayer d'ouvrir avec

elle toutes les portes qu'il rencontre ; même, on peut le dire, il n'hésitera pas à les forcer. » De plus M. Fowler observe que les anthropologistes n'ont pas en général l'expérience de l'histoire romaine, qu'ils ne sont pas habitués à étudier les textes latins et qu'il leur manque ainsi un élément essentiel pour l'étude de la religion romaine. « Quant à moi, conclut-il, je suis très reconnaissant à plusieurs anthropologistes distingués qui se sont occupés ici et là de la religion romaine ; mais je veux m'efforcer de n'oublier jamais cette phrase de Columelle : « *In universa vita pretiosissimum est intelligere quemque nescire se quod nesciat.* » Nous souscrivons absolument à ces paroles pleines de bon sens. En l'absence de tout document, le vrai savant doit avouer franchement qu'il ne sait pas, qu'il ne peut pas expliquer. C'est tourner le dos à la science que de vouloir tout expliquer, à grand renfort d'hypothèses sans fondement ou d'exégèse fantaisiste.

Une telle conception du sujet, une méthode si vraiment scientifique, si strictement historique assurent au nouveau livre de M. W. Fowler une très grande valeur.

M. W. Fowler s'est efforcé de remonter jusqu'aux périodes les plus anciennes que puissent atteindre les investigations de l'historien. Dans les chapitres II et III de son livre, il détermine les survivances de l'époque préhistorique que l'on peut saisir dans les rites romains. Il déclare que le totémisme n'a laissé aucune trace certaine dans la religion de Rome et il s'appuie en cela sur l'opinion de M. Frazer. Il relève au contraire avec beaucoup de précision tous les faits qui attestent cette notion spéciale, à laquelle on se plaît à donner aujourd'hui le nom de *tabou*, mais qu'exprime fort bien le mot latin *sacer*, et il insiste en particulier sur les interdictions et obligations de cet ordre qui pesaient sur le flamine de Jupiter et sur sa femme. La magie, elle aussi, n'avait pas complètement disparu de la religion romaine, telle que nous la font connaître les documents de l'époque historique. M. W. Fowler en retrouve quelques survivances dans l'*aqua elicum*, dans la fustigation des Lupercales, dans la cérémonie au cours de laquelle on jetait dans le Tibre du haut du pont Sublicius des mannequins appelés Argées, dans maints procédés plus ou moins licites tels que l'*excantatio*, enfin dans l'emploi d'amulettes comme les *oscilla* ou la *bullæ*.

Mais ces survivances des âges préhistoriques n'apparaissent dans la religion romaine proprement dite que comme des détails épars, *membra disjecta*. M. W. Fowler ne s'y attarde pas. Il se hâte d'aborder les périodes où l'on peut se représenter la religion de Rome comme un



système plus ou moins complexe, mais cohérent. Il expose d'abord ce qu'était la religion domestique, les cultes de la *familia*, considérée sous sa forme primitive, rurale et agricole. Vesta, les Pénates, le *Lar familiaris*, la *religio terminorum* en sont les divinités et les traits essentiels. Dans la famille romaine, le mariage, la naissance, la mort sont des événements imprégnés de religion et le culte des morts joue un rôle important. Bientôt se développe la religion de la Cité, de l'État. Le plus ancien tableau de la vie religieuse à Rome que nous possédions, c'est le calendrier dit de Numa. Les fêtes qu'énumère ce calendrier expriment le triple aspect de la cité romaine, à la fois agricole, militaire et politique. M. W. Fowler consacre plusieurs chapitres à l'étude des êtres divins, *numina* plutôt que divinités vraiment anthropomorphiques, que les Romains invoquaient ; des rites qui se célébraient en leur honneur et dont l'ensemble formait le *jus divinum*, rites dont les principaux étaient le sacrifice, la prière, les vœux (*vota*, *evocatio*, *devotio*), la purification (*lustratio*).

Rome cependant grandissait. Sous l'influence de diverses circonstances historiques, une population nombreuse d'étrangers était venue s'adjoindre aux plus anciennes *gentes* romaines ; les habitants des villes voisines, vaincues, soumises, parfois détruites, avaient émigré à Rome en tout ou en partie ; enfin les Romains, à mesure que leur territoire s'étendit et que leur puissance s'accrut, apprirent à connaître d'autres peuples, principalement les Etrusques au nord du Tibre, les Grecs de la Campanie et de l'Italie méridionale. Leur religion primitive se modifia. De nouvelles divinités, des cultes jadis inconnus furent introduits dans la cité : l'Hercule de l'Ara Maxima, Castor et Pollux, Minerve, la Diane de l'Aventin, la Triade Capitoline, Cérès, Liber et Libera. Avec ces éléments étrangers Rome reçut encore les livres Sibyllins, dont l'importance fut si considérable, et des rites nouveaux, comme celui des *lectisternia*. Ce mélange de la religion latine primitive et des cultes d'origine étrusque et grecque, mélange déjà accompli vers l'époque qui correspond au premier siècle de la République, donna naissance à ce que l'on peut appeler la religion romaine proprement dite. C'est à ce moment que M. W. Fowler intercale les deux chapitres dans lesquels il étudie d'une part le collège des Pontifes, son organisation, son histoire ; d'autre part le rôle de la divination à Rome, son caractère public dans l'observation des *auspicia*, le collège des Augures et ses attributions.

Les derniers chapitres du livre de M. W. Fowler traitent des trans-

formations subies par la religion romaine depuis la seconde guerre punique jusqu'à l'époque d'Auguste. S'il y eut, pendant les années qu'Hannibal passa en Italie, un réveil du sentiment religieux à Rome et comme une restauration de l'antique religion, ce réveil et cette restauration furent bien éphémères. La philosophie grecque et les cultes orientaux contribuèrent également à la décadence et à l'abandon progressif des vieux cultes. En vain Auguste, avec l'aide de Virgile, tenta de réagir contre cette décadence et cet abandon, et de faire revivre l'antique *pietas* nationale. Il n'y réussit point. Avec l'empire, c'est une religion presque nouvelle, ou plus exactement c'est un mélange confus des cultes les plus divers qui se révèle à l'historien du monde antique. L'histoire religieuse de l'empire romain n'est pas plus l'histoire de l'antique religion proprement romaine que la Rome impériale n'est la cité latine des premiers siècles de la République. M. W. Fowler s'arrête précisément à l'époque d'Auguste, c'est-à-dire au moment où la religion romaine a perdu son caractère vraiment national pour devenir cosmopolite.

Tel est, brièvement résumé dans ses traits principaux, l'ouvrage considérable de M. Warde Fowler. Avec plus d'ampleur et un sens historique plus accentué que dans son ouvrage antérieur sur les *Roman Festivals of the Period of the Republic*, le savant professeur d'Oxford a retracé l'évolution de la vie religieuse à Rome depuis les temps les plus anciens que l'historien peut atteindre jusqu'à l'époque où Rome est devenue comme le microcosme du monde méditerranéen. Il s'est acquitté de cette lourde tâche avec une science consommée et un réel talent.

Pourquoi faut-il que nous soyons obligé, après avoir rendu justice et hommage aux solides et brillantes qualités de l'auteur, de lui adresser un reproche, qu'il nous est vraiment impossible de passer en silence? M. Warde Fowler, qui a fait suivre chacun des chapitres de son livre d'une copieuse bibliographie, paraît ignorer complètement beaucoup des meilleurs travaux français. Sans doute il connaît les livres et articles des savants et des érudits français, qui ont voulu appliquer à l'étude de la religion romaine les méthodes de la sociologie, MM. Salomon Reinach, Renel, Hubert et Mauss, Van Gennep, Huvelin, etc. Mais nous avons constaté, non sans peine, qu'il ne citait pour ainsi dire jamais les livres français, qui s'inspirent des méthodes sûres enseignées par Fustel de Coulanges. Croirait-on que le nom de M. Bouché-Leclercq n'est mentionné ni dans le chapitre consacré aux Pontifes ni dans les notes biblio-



graphiques au nombre de 38 qui accompagnent ce chapitre ? Lorsque M. Warde Fowler parle de l'institution à Rome du culte de Cérès, Liber et Libera et du temple de ces divinités au pied de l'Aventin, il ne cite pas le beau livre de M. Merlin, *L'Aventin*, dans lequel cette question est étudiée tout au long. Est-il suffisant, à propos de l'introduction à Rome du culte d'Esculape et de la construction du sanctuaire de l'île Tibérine, de renvoyer simplement à Wissova, *R. K.*, p. 254, quand le sujet a été exposé et traité de main de maître par M. M. Besnier, dans son ouvrage remarquable, *L'île Tibérine* ? Le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de MM. Daremberg et Saglio ne mérite-t-il pas d'être cité, en même temps que le *Lexikon* de Roscher ou la seconde édition de la *Real-Encyclopædie* de Pauly ? nous ne pensons pas qu'il y ait dans ces deux ouvrages beaucoup d'articles supérieurs à ceux que MM. Bouché-Leclercq et C. Jullian, ont donnés sur la religion romaine au *Dictionnaire des antiquités* de Daremberg et Saglio. Nous pourrions citer encore d'autres exemples d'omissions analogues. Sans doute elles sont involontaires. Mais, elles n'en constituent pas moins un déni de justice à l'égard d'un groupe important de savants français, dont la contribution à l'étude des antiquités religieuses romaines n'a été ni moins abondante ni moins précieuse que celle des érudits allemands, anglais et italiens, si souvent cités par M. Warde Fowler.

J. TOUTAIN.

ÉDUARD NORDEN. — **Agnostos Theos**, Untersuchungen zur Formen-geschichte Religiöser Rede. — Leipzig (Teubner), 1913, 410 p., 12 m.

L'annexion de l'étude des origines chrétiennes au domaine des études de pure philologie est un des faits qui, au début du xx<sup>e</sup> siècle, ont le plus contribué à renouveler l'esprit des méthodes appliquées à un champ de recherches longtemps réservé aux seuls théologiens. L'influence de A. Dieterich a déterminé l'orientation de toute une école de philologues dans cette voie nouvelle : en quelques années l'apparition du *Poimandrès* (1901), des *Hellenistischen Mysterienreligionen* (1910) de R. Reitzenstein, de l'*Hellenistische-Römische Kultur* de Wendland (1912) imposait à l'attention de tous les spécialistes quelques-uns des résultats de la nouvelle école. La pratique de méthodes d'investigation

éprouvées ailleurs conduisait ceux qui les appliquèrent à l'élucidation des origines de la pensée chrétienne à porter leur attention sur la solution d'un double problème : celui de l'origine du vocabulaire chrétien, et celui de la transmission, à travers les diverses littératures qui voisinent et fusionnent dans le milieu hellénistique et jusqu'aux textes chrétiens, de cadres de pensée traditionnels ; à l'histoire nécessairement complexe et en partie conjecturale du développement des idées, la philologie tend à donner comme une base concrète, l'étude de la transmission d'école à école, de secte à secte, voire de civilisation à civilisation, des mots et des lieux communs, λόγοι καὶ τόποι. Les travaux antérieurs de M. Norden sur la poésie virgilienne, toute d'érudition et d'emprunts savants (commentaire du livre VI de l'Énéide, 1903) ainsi que sur les formes traditionnelles du style littéraire dans l'antiquité (*die antike Kunstprosa*, 1909), le préparaient à porter plus spécialement son attention sur le second problème. Le travail qu'il livre au public sous le titre d'*Agnostos Theos* est une nouvelle contribution de la philologie aux études chrétiennes. Un tel livre, qui intéressera d'abord par l'abondance parfois un peu touffue des rapprochements et par la richesse du matériel qu'il apporte, se prête mal à l'analyse. Il se compose de deux monographies rattachées par un lien qui peut paraître un peu ténu. L'objet de la première est une étude du discours devant l'aréopage. L'analyse minutieuse de M. N. permet de considérer comme à peu près acquises les données suivantes, du plus haut intérêt pour l'appréciation littéraire et historique de ce morceau célèbre : le thème de l'inscription lue sur un autel et servant de point de départ à un discours ou à un entretien est une affabulation classique, dont la littérature hellénistique offre plusieurs exemples (Apulée, flor. 1 ; Minucius Félix ; lettre du pseudo-Héraclite) ; le schème du discours lui-même (impuissance des hommes, malgré leur louable piété, à posséder la gnose de Dieu, annonce d'une révélation nouvelle, appel à la μετάνοια pour avoir part à cette révélation) est un schème également traditionnel et qui se retrouve en substance, non seulement dans les Odes de Salomon, mais encore dans des sermons de la collection hermétique (1, 27 ; — 7, 1) ; le caractère tout stoïcien du développement 17, 24-29, expression d'une philosophie indéniablement panthéiste est abondamment prouvé par une série de passages parallèles ; il semble bien que ce soit à Posidonius qu'il faille rapporter le mérite d'avoir donné une forme classique au beau développement sur la manifestation de la divinité dans ses œuvres. M. N. a poursuivi un autre rapprochement et montré avec



beaucoup de sagacité la parenté des actes de Paul et des « actes » d'Apollonius de Tyane tels que nous les fait connaître la rédaction de Philostrate : de part et d'autre nous retrouvons le même cadre d'une biographie et d'un voyage de mission qui sert de prétexte à des discours et à des entretiens d'édification religieuse. La vie d'Apollonius nous fournit même une réplique nouvelle du thème de l'inscription sur l'autel : Apollonius, pour vanter la piété des Athéniens leur attribue des autels dédiés à des génies inconnus, ἄγνωστοι δαίμονες. M. W. paraît parfaitement fondé à soutenir que le pluriel (attesté d'ailleurs par des inscriptions similaires), correspond selon toute vraisemblance à la plus ancienne version de la tradition. D'autres indices, une étude critique du style du discours (app. II), des rapprochements de dates lui permettent même de formuler la séduisante hypothèse d'après laquelle l'auteur des Actes aurait connu et utilisé, au moins pour le passage concernant la διαλέξις athénienne de Paul, la source de Philostrate. En transformant les δαίμονες ἄγνωστοι en θεὸς ἄγνωστος le rédacteur des Actes n'a pas fait qu'obéir à une préoccupation monothéiste ; les pages où M. N. précise le caractère de cette pieuse supercherie sont de celles qu'on lira avec le plus d'intérêt et dont la portée pour l'étude des idées religieuses est la plus grande ; l'ἄγνωστος θεὸς n'est pas seulement le dieu inconnu ; c'est le dieu qui ne se révèle qu'à la seule gnose qu'apporte une nouvelle révélation. A l'histoire de cette notion si importante pour l'intelligence des idées religieuses de la période hellénistique M. N., fidèle à sa méthode, apporte une contribution qui ne peut manquer d'être bien venue de tous ceux qui ont eu à s'occuper du mouvement gnostique : de l'étude des textes grecs et romains où les mots γινώσκειν, *cognoscere* et les substantifs apparentés sont employés dans leur sens technique religieux il paraît ressortir que non seulement ce sens détourné n'apparaît que tardivement en grec et semble être un emprunt à une langue étrangère, mais encore que Posidonius aurait acclimaté l'expression en Grèce. On voit quels éléments multiples une analyse de ce genre fait apparaître dans la composition du morceau des actes. La difficulté qu'on éprouve parfois à suivre la trame de l'argumentation de M. N. tient au sentiment très juste qu'il a du caractère complexe du problème à élucider. Le problème des origines des éléments de la pensée chrétienne ne peut se poser sous la forme simple qu'on a cru parfois pouvoir donner à des problèmes similaires que se pose l'archéologie, « Orient oder Europa? ». La pensée chrétienne primitive puise au fonds commun de l'hellénisme, lui emprunte des cadres

de développement et des lieux communs; mais il s'agit d'un hellénisme pénétré des idées orientales, et non seulement des idées, mais encore des formes du style et du langage de l'Orient. — C'est cette dernière conclusion que l'auteur a voulu reprendre et illustrer d'un autre exemple en étudiant dans une deuxième monographie un nouveau cas de transmission d'une forme traditionnelle du langage religieux : en partant de l'étude des imitations d'hymnes liturgiques dans la poésie profane gréco-romaine ou même de parodies du style religieux M. N. croit pouvoir reconstituer et classer quelques thèmes caractéristiques de développement liturgique : tantôt on s'adresse à la divinité par invocation à la deuxième personne, avec rappel succinct des principaux épisodes de sa légende ou de ses principaux attributs, également sous forme d'interpellation à la deuxième personne (et c'est encore là le moule dans lequel est jeté le prologue de Lucrèce et la prière sur l'Acropole); tantôt les laudes se poursuivent par récitation d'un chapelet d'épithètes, et les doxologies qui se rattachent aux épithètes ne sont introduites que par des propositions relatives (« Dieu dont l'arc est d'argent, dieu de Claros, écoute... » dit encore Chénier imitant une prière homérique.) M. N. croit pouvoir avancer que seule cette dernière forme hymnologique répond au génie de la langue grecque. La première serait une stylisation inspirée d'un modèle étranger, et dans l'espèce oriental; l'auteur poursuit l'étude de ce type de prière et des types qui s'en rapprochent (substitution de la première et de la troisième personne à la deuxième) à travers la littérature juive, puis en remontant jusqu'aux psaumes assyriens, aux inscriptions royales chaldéennes et au formulaire des litanies égyptiennes. Ainsi se vérifierait encore dans ce cas particulier la thèse principale de M. W., déjà indiquée à la fin de sa première dissertation (p. 126) et qu'on peut après l'auteur (cf. p. 277) résumer en ces termes : il a existé une langue à caractères définis de la prédication et de l'hymnologie religieuse, à la formation de laquelle ont concouru, pour des parts diverses, et la Grèce, en remontant jusqu'aux anciens θεολόγοι, et l'Orient; cette langue a été la κοινή qu'ont parlée toutes les religions syncrétistes de l'époque impériale, y compris le Christianisme. Entre la Grèce et l'Orient, le principal intermédiaire a été le Stoïcisme teinté d'orientalisme, en tout premier lieu celui de Posidonius. Devant le faisceau d'arguments réuni par M. N., il paraît difficile de ne point souscrire à cette conclusion qui se dégageait déjà d'autres travaux. M. N. aura eu le mérite d'écrire un ou deux chapitres de cette histoire scientifique des formes liturgiques que Dieterich, à



la fin de sa Mithrasliturgie, signalait comme un des desiderata les plus pressants de l'histoire des religions antiques. Indépendamment de toute doctrine le livre restera un instrument de travail de premier ordre par la collection des documents liturgiques disséminés dans les auteurs profanes et qui se trouvent ici exhumés et rassemblés.

H. JEANMAIRE.

J. MEINHOLD. — **Joma (Der Versöhnungstag)** Text, Uebersetzung und Erklärung, nebst einem textkritischen Anhang, 1913. — Töpelmann, Giessen. In-8° de 83 p. Prix : 4 mark 30, en souscription 3 mark 80.

O. HOLTZMANN. — **Middot (Von der Massen des Tempels)** Text, Uebersetzung und Erklärung, nebst einem textkritischen Anhang, 1913. — Töpelmann, Giessen. In-8° de 112 p. Prix : 6 mark, en souscription 5 mark 25.

La traduction de la Mischna, avec commentaire, publiée sous la direction de G. Beer et O. Holtzmann poursuit son cours. Nous avons déjà parlé des traités *Halla* et *Baba gamma*. Deux nouveaux fascicules, concernant le jour des Expiations et des dimensions du temple de Jérusalem, viennent de paraître et méritent les mêmes éloges que les précédents. Texte, traduction et notes sont très soignés. Dans une introduction très intéressante M. Meinhold étudie l'histoire du jour du Pardon dans la Bible et la Mischna. Il distingue, à la suite de la critique moderne, les éléments divers qui ont constitué le cérémonial de ce jour : 1° les précautions que le grand prêtre devait prendre lorsqu'il lui fallait entrer dans le Saint des Saints ; 2° les prescriptions dont l'exécution devait amener le pardon des fautes au jour des Expiations ; 3° une pratique d'un caractère populaire, l'envoi du bouc émissaire dans le désert. Le jour du Pardon paraît n'avoir été institué qu'à une époque tardive, car il est encore inconnu au temps d'Esdras et de Néhémie. Il a dû pendant une certaine période se confondre avec le Nouvel-an (dans Ezéchiel, XL, 1, le dix du septième mois est appelé nouvel-an) ; puis les deux solennités se sont séparées, le Nouvel-an ayant pris un caractère moins austère. Telle est la thèse que développe l'auteur avec des arguments très sérieux, bien que certains points restent encore obscurs. M. Holtzmann n'a pas expliqué comment le dix du mois peut être le nouvel-an. Il eût été bon de dire qu'on a tenu

compte à la fois de l'année lunaire de douze mois et de l'année solaire de 365 jours. M. Meinhold montre ensuite que la description du cérémonial telle qu'elle existe dans la Mischna est en partie théorique, puisqu'il y est question de l'arche sainte, disparue avec le premier temple. Cependant en certains détails le traité Yoma s'écarte de la Bible.

M. Holtzmann qui s'est déjà occupé ailleurs du temple d'Hérode s'est chargé du traité *Middot*. Cet ouvrage, comme l'indique M. Holtzmann, avait un intérêt pratique, parce qu'on espérait que le temple serait bientôt rebâti. L'auteur examine les sources de ce traité, et l'autorité des rabbins qui y sont cités. Tous seraient du <sup>II</sup><sup>e</sup> siècle, bien que l'un d'eux ait eu un oncle qui avait été lévite dans le temple. Il étudie ensuite la relation de *Middot* avec les autres traités de la Mischna et conclut que *Middot* est, en général, plus ancien. Puis M. Holtzmann étudie le plan de l'ouvrage et la valeur de la mesure ordinaire qui y est citée : la coudée. La plus grande partie de l'introduction est consacrée à la comparaison des renseignements fournis par le traité de *Middot* et ceux que donne Flavius Josèphe. Cet historien inspire confiance à l'auteur, parce qu'il a vu le temple de ses propres yeux. Tout au plus a-t-il pu exagérer parfois la grandeur ou la beauté de l'édifice. Nous regrettons que M. Holtzmann n'ait pas donné la littérature concernant le plan du second temple. Il y fait allusion p. 3. Par contre on doit lui être reconnaissant d'avoir tracé un plan très clair de l'emplacement du temple et de ses dépendances d'après le traité *Middot* (p. viii).

Nous ajouterons quelques observations de détail : Joma, p. 13, note, le verset du Lévitique, XXIII, 43, ne dit pas que les Israélites aient habité des tentes pendant leur séjour dans le désert, mais à la sortie d'Égypte, ce qui est autre chose. Peut-être a-t-on pensé à la station de Soukkoth. Pour la vocalisation du texte il y a un certain flottement en ce qui touche les formes pausales. P. 30, l. 9, on doit lire הָרָגָל et p. 32, l. 2, לְבִיחָה. P. 30, l. 5, ponctuer יִאָרַע (*pi'el*). P. 32, l. 10 : אָנוּ. P. 38, dernière ligne : הַפֶּשֶׁטִּין. P. 52, l. 7, נִתְחַלֵּל (le passé, futur et impératif ont toujours la voyelle *a* au *nitpa'al*). Dans la traduction, p. 35, l. 12, הַפֶּגֶה signifie « rafraîchis (tes pieds) » et non pas « chasse (le sommeil) ».

Dans le traité *Middot*, p. 56, l. 5, ponctuer בֵּית. P. 60, l. 1, אֶרְצוֹ. *Ibid.* P. 5, בִּלְבָק. P. 72 et *passim* l'état construit de עֲוֶרָה doit être עֲוֶרָת. P. 78, l. 6, vocaliser הַחֲמִין.

MAYER LAMBERT.



H. PETITOT. — **Pascal, sa vie religieuse et son apologie du Christianisme.** 1 vol. in-8°, 427 p. — Paris, Gabriel Beauchesne, 1911.

Je n'ai pas, bien entendu, la prétention d'apprécier ici par le menu les idées, ni de discuter en détail les assertions de fait d'un ouvrage où un si gros sujet est traité : la pensée religieuse de Pascal. Des questions qu'il soulève, il en est peu sur lesquelles deux « pascalisants » s'accordent entièrement. En est-il même beaucoup sur lesquelles un penseur exigeant pour lui-même soit satisfait de sa propre solution et s'y repose en toute sécurité?

Je veux donc seulement appeler l'attention sur un livre qui a pu rester inaperçu de quelques-uns de nos lecteurs, dans la série d'études théologiques où il a pris place. Non pas que ce ne soit à juste titre qu'il y figure. Comme le dit avec raison le P. Petitot, pour suivre la pensée de Pascal en ses démarches, pour comprendre même le sens précis de beaucoup de ses expressions, il faut une grande familiarité avec la théologie. Mais depuis longtemps les théologiens s'étaient peu occupés de l'auteur des *Pensées* — sans doute pour avoir eu trop à s'occuper de lui autrefois. — C'est plutôt dans les collections et dans les maisons d'édition de couleur philosophique ou littéraire, que l'on a pris l'habitude d'aller chercher les commentateurs de Pascal. Il n'est donc pas inutile de signaler ne fût-ce que sommairement une monographie pascalienne parue dans les « Études de théologie historique publiées sous la direction des professeurs de Théologie à l'Institut catholique de Paris ».

Le P. Petitot s'est proposé un double but : le premier de rattacher l'apologétique de Pascal à sa vie. De là une « première partie, » où l'auteur raconte la première conversion de Pascal, sa période mondaine, sa conversion définitive, avérée par l'écrit mémorable du « mystère de Jésus » ; sa vie mystique après sa conversion, son « jansénisme », ses rapports avec le parti de Port Royal, ses dernières années et sa mort. Ces six chapitres jalonnent bien, en effet, les phases du développement religieux de Pascal et les étapes de sa conversion. Sous une forme moins saillante que les « Époques », marquées en un si frappant relief dans le livre classique de M. Gustave Michaut, ces chapitres sont clairs pourtant et détachent nettement l'essentiel.

Oserai-je dire qu'ils ne sont pas assez minutieusement documentés?

Justement parce que je suis bien convaincu avec le P. Petitot qu'« il est impossible de bien saisir le caractère général de l'apologie que Pascal projetait, l'ordre, le dessein, la méthode, le plan qu'il se proposait de suivre, la valeur respective qu'il attribuait aux preuves psychologiques et extrinsèques de la religion, sans avoir d'abord étudié l'évolution intime de son âme, et principalement cette conversion qui l'amena d'une existence scientifique et mondaine à un catholicisme fervent » (p. 3-4) — justement pour cela je voudrais que cette histoire morale de Pascal fût abondante, surabondante. On n'en saura pour le comprendre, — pour le faire comprendre on n'en dira — jamais trop. Rien n'est à négliger, de ce qu'on nous a rapporté de lui : pas un mot, pas un geste. Et non seulement de lui, mais des milieux successifs qu'il traversa et de ses entours. On connaît les admirables prescriptions de la psychologie historique de Sainte-Beuve : « tourner autour d'un homme », fouiller ses antécédents, ses racines, analyser chaque minute de son progrès, et de sa « nourriture » ; constater les particularités de sa vie physique ; explorer ses fréquentations et toute son ambiance, parce que tout ce qui l'approche le modifie ou le développe, ou en a chance. D'appliquer cette méthode, n'est-ce pas le cas, ou jamais, avec un grand homme déjà un peu énigmatique pour ses contemporains, et que la postérité ne connaît que par les fragments d'une œuvre incomplète ? Pour reconstituer suffisamment cette belle histoire encore conjecturale, je me demande s'il ne faut pas attendre que tous les matériaux réunis, tant sur l'homme et sur l'œuvre que sur le milieu janséniste, par les excellents travailleurs de l'heure présente, MM. Brunschwig, Gazier père et fils, Victor Giraud, MM. Griselle, Jovy, Boudhors, — attendre, dis-je, que tous ces matériaux, gros ou petits, vérifiés ou douteux, soient à pied d'œuvre... Voilà pourquoi je trouve les cent trente six pages du P. Petitot un peu maigres.

Son second but a été d'examiner en soi l'apologétique de Pascal. Et là encore, j'applaudis, et je pense, je le répète, qu'il est excellent qu'un théologien, qu'un prédicateur, qu'un prêtre, examine, évalue, avec sa compétence, non seulement théorique mais expérimentale, les méthodes de cet avocat de la vérité chrétienne que fut Pascal, avocat passionné et si désireux d'être pratique et efficace. — Et de là, la deuxième partie de l'ouvrage, où le P. Petitot commence par étudier un point fort important : « l'ordre dans l'apologie », c'est-à-dire « l'esprit » dans lequel l'ouvrage est composé. « Cette question », observe-t-il avec raison, domine celle que se posèrent si souvent les critiques des deux



derniers siècles : celle de savoir quel pouvait être le *plan* de son apologie ». — Les chapitres suivants exposent « le dessein » — la méthode, à la fois « expérimentale et progressive », et ce « plan des Pensées », dont le P. Petitot ne croit pas qu'il soit possible de rétablir autre chose que les « grandes lignes ».

On lira avec un intérêt tout particulier les pages consacrées par le P. Petitot à la question de « la certitude que Pascal attribue aux preuves apologétiques », à la question de savoir si « la méthode apologétique de Pascal » n'est que la méthode dite « immanente ».

Le P. Petitot y voit plutôt une « *méthode d'immanence modérée* », car les preuves objectives ne sont point dédaignées, il s'en faut. Il ne nie pas que « le pessimisme et le fidéisme ne soient, dans une certaine mesure les bases de l'apologétique de Pascal » (p. 232), et il l'expose dans les chapitres suivants. Mais il n'a pas de peine à montrer que cependant Pascal n'a garde d'omettre les preuves *extrinsèques*, les prophéties, le miracle, la personne historique de Jésus-Christ, l'établissement merveilleux du Christianisme. Seulement, deux choses ici sont certaines : l'une, que c'est sur les preuves subjectives que Pascal insiste avec une ardeur qui semble une préférence, et qui, sans doute, aurait, dans l'ouvrage réalisé et achevé, fait pencher en leur faveur un surplus d'éloquence et de dialectique; — l'autre, qu'il y a bien des lacunes dans la théorie des « prophéties » de Pascal, dans son exégèse, dans sa doctrine du miracle (chapitres IX et X).

Il nous est profitable de voir confronter sur ces divers points, avec les pensées de Pascal, les principes et les procédés de l'apologétique catholique traditionnelle. Nous sommes contents des rapprochements que fait le P. Petitot avec des passages de l'abbé de Broglie, de l'abbé Mangenot, de l'abbé Touzard, même de Lacordaire et de Lamennais; — nous en sommes si contents que nous voudrions encore davantage. — Nous voudrions que, pas à pas, sur chaque article intéressant, le P. Petitot conférât avec Pascal les chapitres correspondants de ces « manuels de théologie » qu'il connaît mieux que nous. Nous aurions profit à savoir bien exactement en quoi et jusqu'où la pédagogie traditionnelle du prêtre catholique concorde avec l'apologétique pascalienne. Or il me semble que, plusieurs livres notoires de théologiens autorisés de la Compagnie de Jésus ou de l'ordre de Saint-Dominique, que plusieurs traités de théologie dogmatique parus en Allemagne ou en Italie — à Rome notamment — eussent pu fournir au P. Petitot des comparaisons instructives.

En général, sur tous ces points les vues du P. Petitot et les positions qu'il prend s'imposent toujours à l'attention, souvent à l'adhésion. C'est qu'il est un « modéré » et un impartial, en ces matières où il est si mal-aisé à un homme d'église de dépouiller les préjugés du passé. Je sais bien qu'on trouvera peut-être que cette modération est, d'aucunes fois, bien timide : « ... On peut soutenir que Pascal est janséniste et qu'il est catholique. » (P. 419, note 1). Il y a beau temps que les historiens, qui se contentaient d'être historiens, et de constater les faits du passé dogmatique de l'Église se sont résignés sans peine à cette trop évidente vérité. Sachons gré cependant au P. Petitot de n'avoir pas, en ce qui concerne la jansénisme, l'horreur du « venin » hétérodoxe, et de ses multiformes « infiltrations ». Il ne lui paraît pas que la mysticité de Port Royal soit vicieuse, et il ose le dire. Il ose dire (p. 135) que « le jansénisme n'a pas compromis la vie intérieure [de Pascal] autant qu'on l'a cru » ; que sans doute « le chrétien ne peut pas adopter toute la doctrine théologique de Pascal, mais [qu]'il peut méditer sans crainte le *mystère de Jésus*, s'inspirer des principes spirituels [de Pascal], se convaincre profondément avec lui que « notre nature nous porte au mal, que nous ne serons toujours que trop orgueilleux, que nous ne devons rien attendre de nous-mêmes et tout de Dieu, etc. ; » qu'enfin, « si l'on excepte les pensées fausses ou injustes écrites à propos du Probabilisme et du Jansénisme, et quelques excès de sévérité dans la morale et dans l'ascétisme, la doctrine spirituelle de Pascal est saine, et qu'à notre époque de relâchement moral, de dissipation, la méditation des *Pensées* est un des remèdes les plus efficaces que l'on puisse conseiller, non seulement aux personnes du monde, mais même aux religieux. » Enregistrons avec plaisir cette justice rendue à Port-Royal en 1913.

Elle ne va pas du reste jusqu'à faire du P. Petitot un dévot aveugle du grand homme qu'il ne se défend pas d'admirer comme un maître de la pensée même ecclésiastique, de la vie même sacerdotale. Il n'a garde d'oublier dans sa conclusion (p. 343) ce que les critiques d'autrefois, les Cousin, les Vinet, les Havet, les Sainte-Beuve, n'oubliaient jamais de dire, honnêtement, à la fois et sensément, et ce que les pascalisans postérieurs ont peut-être trop oublié dans leur rêve enthousiaste d'un catholicisme rajeuni : je veux dire que les *Pensées* ne représentent pas toute l'apologétique de Pascal ; — que cette apologie, achevée, eût été probablement à la fois psychologique et immanente, historique et subjective, expérimentale et pragmatique. De ces trois attitudes, celle qui est le plus nettement esquissée dans ce qui nous reste du monument,



c'est la première, « la partie psychologique et la méthode de l'immanence » ; c'est indéniable. Mais que celle-là doive être considérée — ainsi qu'on l'a voulu, dans ces derniers temps, — comme la seule apologetique légitime, ou même comme la plus intelligente, ou même seulement comme la plus haute, la plus pure et la plus noble, c'est ce que le P. Petitot se refuse à admettre. Ce *fidéisme* incontestable chez Pascal, sur lequel, dans l'œuvre imparfaite, le hasard fait qu'il a eu le temps de mettre spécialement l'accent, le P. Petitot en dénonce le faible, même au xvii<sup>e</sup> siècle :

« Si Pascal s'était trouvé en présence de métaphysiciens aussi profonds, de logiciens aussi rigoureux que pouvaient l'être Socrate, Platon et Aristote », — disons aussi Descartes ou Leibnitz, — « il aurait eu beaucoup de peine, malgré tout son génie, à les convaincre de l'impuissance de la raison et de la perversité fondamentale de notre nature. » Et de nos jours, il en va de même. On a considérablement exagéré la modernité de Pascal, son efficacité, sa puissance. « Ne serait-il pas préférable, observe avec grande raison le P. Petitot, de prouver, avant toute autre considération, la divinité du christianisme par les prophéties, les miracles, la vie et l'enseignement de Jésus et des apôtres? » (p. 261.) Aujourd'hui, poursuit-il, « la méthode d'immanence... est extrêmement appréciée; elle semble à la veille de l'emporter. Mais nous devons nous défier de notre tendance à estimer définitives les méthodes qui nous flattent le plus à un moment donné ». Comme cela est juste ! « Peut-être Pascal ne sera-t-il pas toujours aussi cultivé qu'aujourd'hui. » Alors on rendra la parole aux exégètes, aux historiens. Le P. Petitot est un sage. Il sait qu'il ne suffit pas de convertir les « libertins » que leur légèreté même prépare à toutes les docilités, les honnêtes gens « indifférents » et ployables en vertu de leur indifférence même, les athées romantiques, les sentimentaux exaltés, et les dilettantes curieux de fantaisies et d'expériences piquantes, dont le retour à la foi est affaire d'imagination et de cœur. Le P. Petitot sait qu'il faut penser aussi et qu'il vaudrait mieux, peut-être, penser d'abord à ce nombre respectable encore des esprits clairs, solides et de bon sens, qui considèrent l'histoire des origines du christianisme comme une *matter of fact*, et qui veulent, pour croire aux fondements, de bonnes preuves.

N'étant point, on le voit, un panégyriste lyrique de Pascal, un pascalisant à la mode de ces « nitzchéens » ou « gobineauistes » que nous connaissons trop, le P. Petitot porte dans son interprétation des textes une prudence habituellement exacte. Il ne manque pas de textes obs-

curs dans les *Pensées* ; l'explication qu'il en donne, me semble, d'ordinaire, judicieuse.

« D'ordinaire », dis-je ; et le P. Petitot ne me croirait pas si je disais « toujours ». Comme je le rappelais en commençant, tous ceux qui ont lu Pascal l'entendent à leur façon, et ils en ont quelque droit, jusqu'au jour où des documents, attestant sa pensée d'irréfutable façon, auront tranché la dispute. Qu'il me soit permis seulement de donner, en ce qui me concerne, un unique exemple de ces « nuances » qui me sépareraient du consciencieux et sympathique auteur.

« Il est, dit le P. Petitot (p. 325), un texte de Pascal que nous avons vu quelquefois exposé défectueusement et qui en effet prête au contre-sens : « *Les malheureux qui m'ont obligé de parler du fond de la religion!...* » ou encore : « *misérables qui nous obligez à parler des miracles!... Ces malheureux qui nous ont obligés de parler des miracles...* »

« Lorsqu'on a lu attentivement les *Pensées* — continue-t-il — il est assez aisé d'expliquer ce texte... Il n'y faut point voir l'effroi de Pascal devant sa propre hardiesse à scruter les fondements du christianisme, comme s'il commettait une sorte de sacrilège, comme s'il violait la pudeur de l'Église en la contraignant à montrer les titres de sa divinité... » Tout ce qu'il veut dire, selon le P. Petitot, c'est ceci (p. 326) :

« Les incrédules par leurs objections entre la morale et la religion ont forcé Pascal à leur répondre. En attaquant la force probante de la preuve par les prophéties et les miracles, ils ont contraint l'auteur des *Pensées* à leur expliquer à fond la force de ces preuves. Néanmoins ils sont demeurés dans leur iniquité. Ils en sont même devenus pires, ils se sont raidis presque contre l'évidence<sup>1</sup>. En voulant les éclairer, Pascal les a, pour ainsi dire « aveuglés ». *C'est dans ce sens qu'il convient d'interpréter les textes précités.* »

« Convient-il ? » Je voudrais en être aussi assuré que le P. Petitot. J'ai peur qu'il ne réagisse ici à l'excès contre le « Pascal douloureux », le « Pascal torturé » dont, peut être, le romantique xix<sup>e</sup> siècle abusa. Notons, je vous prie, que ce ne sont pas seulement des romantiques ou des incrédules violents contre l'Église qui ont vu — ou cru voir — senti — ou cru sentir — chez Pascal ce drame terminé par un coup d'État brutal ; — c'est Taine (voir V. Giraud, *Pascal, l'homme et l'œuvre*,

1) « N'a-t-on pas écrit — ajoute le P. Petitot — que Havet s'était affermi dans l'incrédulité en étudiant les *Pensées* ? que d'autres dont Pascal a exaspéré l'athéisme ou l'irreligion ! »



p. 170), qui ne portait pas, que je sache, dans les recherches psychologiques de ce genre, l'animosité méprisante d'un Voltaire. Et je ne vois pas qu'à présent même, de bons esprits, qu'on ne saurait accuser d'être haineux au sentiment religieux, restent dans le même doute. Voici ce que je lis, sur Pascal, dans la dernière livraison d'une revue littéraire<sup>1</sup>, sous la signature de M. Robert d'Humières, un admirateur, me semble-t-il, de Maeterlinck : « La culture scientifique inflige à l'esprit des disciplines qui lui rendent les démarches de la foi pénibles, parfois tragiques. Le génie de Pascal fut le champ clos où se livra le plus mémorable de ces débats. Le peu dont se contenta ce grand homme en fait de victoire, son choix dans le fameux *pari* nous frappent comme le plus complet et irrésigné désastre. A l'intérieur de cette vaste pensée, nous assistons à la lutte qui divise les pensées humaines, et nous voyons avec la même stupeur le triomphe se fonder sur la flagrante défaite... Avec M. Maeterlinck, il faut le reconnaître, l'*acte de foi* de Pascal, c'est l'aveu suprême de la faillite et du désespoir de la foi... Cette intelligence souveraine, armée de la notion des lois scientifiques, le dilemme l'assailit — elle recula, se sentit crouler; mais, — sursaut suprême au bord de l'abîme (l'enfer béant peut-être, qu'une transe avait un jour creusé sous ses pieds) — il voulut croire, il crut croire. Un sophisme convulsif, et si pauvre, à côté des richesses de ce cerveau, se rétablit sur la glissante corniche ».

... Ce Pascal tragique, ne serait-ce pas celui qui a écrit les « pensées » émouvantes sur les « misérables » dont la curiosité l'a acculé au « fond du christianisme » ? Ce Pascal tragique, n'y faut-il plus croire ? « L'érudition moderne » a-t-elle « changé tout cela », comme elle a essayé naguère, avec MM. Jovy et Brémond, de soutenir que Pascal avait, quand il mourut, renié le jansénisme<sup>2</sup> ? Ne subsiste-t-il plus rien de ce

1) *Mercur de France*, 1<sup>er</sup> octobre 1913.

2) On lira avec un très grand plaisir à la fin du livre du P. Petitot, une discussion très approfondie et très serrée de la thèse de M. Jovy (Pascal inédit, II. *Les véritables derniers sentiments de Pascal*, Vitry-le-François, 1910), et de M. Brémond (*Le Secret de Port Royal*, dans le *Correspondant* du 10 septembre 1910). Cette thèse, que M. l'abbé Maynard avait déjà par avance réfutée dans son livre trop oublié sur les *Provinciales*, est à mon avis, réfutée de la façon la plus judicieuse par le P. Petitot. Au même moment M. A. Gazier, dont on connaît la compétence magistrale dans tout ce qui touche au jansénisme, la réfutait dans une « étude historique et critique » dont le fond solide et la forme vive auraient grandement agréé aux « connaisseurs » du xvii<sup>e</sup> siècle. J'aurai sans

« scepticisme » de Pascal où M. Droz (que le P. Petitot ne connaît pas, si je ne me trompe) avait cru trouver jadis le mot de l'énigme qui, — en ce temps là — semblait exister dans la foi de Pascal ? En admettant même que l'histoire du « pont de Neuilly » doive être reléguée à présent au rang des légendes<sup>1</sup>, n'y a-t-il pas eu tout de même dans la vie religieuse de Pascal l'inquiétude, l'émoi, l'effroi mystique et des *nuits* de Jouffroy et des duels intimes entre la raison et le cœur ? L'« évolution religieuse » de Pascal s'est-elle accomplie, déroulée, dans une sérénité aussi ordonnée, pacifique et heureuse, qu'une récente étude de M. Victor Giraud — admirablement documentée du reste — en donnerait un peu trop ce me semble, l'impression ?... Quoi ! plus d'angoisses, ou presque plus ! une foi facile et solide, que, vite, l'amour de Jésus rassérène et illumine !... Est-ce là, désormais, l'histoire *vraie* d'un Pascal mieux compris ? Voilà des points d'interrogation que je pose, — et auxquels j'aurais souhaité que le P. Petitot pensât un peu plus, par le côté où ces problèmes concernaient son sujet spécial, dans ce livre fort utile, du reste, et qui, vraiment, est un enrichissement pour cette littérature « pascalienne », déjà si riche, toujours si vivante<sup>2</sup>.

ALFRED RÉBELLIAU.

---

M. D. HENNESSY. — **The coming Phase in Religion**, 1 vol. in-12. — Londres, Nutt, 1913.

Parmi les caractères les plus remarquables des écrits évangéliques, il convient de mentionner, au point de vue littéraire, l'impression d'originalité et de fraîcheur qui s'en dégage encore à dix-neuf siècles de distance ; au point de vue religieux, une puissance de création et d'adaptation qui semble avoir défié les changements d'esprit et de milieux. Il ne s'agit pas seulement des innombrables sectes qu'ont engendrées et que continuent à engendrer dans certains pays les interprétations plus ou moins fantaisistes de leur texte, mais aussi de la souplesse avec laquelle

doute à y revenir : on aime tant, en France, les thèses paradoxales et piquantes comme celle de M. Jovy qu'il ne faut point les laisser s'accréditer.

1) Voir Victor Giraud, *L'accident du Pont de Neuilly*, dans *Blaise Pascal*, p. 1910.

2) Je ne veux aujourd'hui que signaler le remarquable *Blaise Pascal* de M. Victor Giraud, paru en 1910. J'aurai probablement à y revenir au sujet de ces recherches biographiques sur Pascal, grâce auxquelles seules, comme je le disais plus haut, l'énigme se résoudra.



ils n'ont pas cessé de fournir une base religieuse aux systèmes les plus divers de philosophie et de morale. Voici un auteur — et il fallait s'y attendre — qui retrouve dans le langage prêté à Jésus par les Évangiles les principales thèses formulées par les écoles pragmatiques de William James et de Bergson : que la religion procède du sentiment et non de la raison ; qu'elle possède toute la valeur d'un instinct qui répond à une réalité ; que la mesure de la validité d'une doctrine est dans l'efficacité de son action sociale. A cet effet, il s'efforce de distinguer, dans la tradition des évangélistes, la part respective des notions théologiques ou mythiques attribuables à l'influence ethnique et des préceptes qu'il y a lieu d'assigner réellement à Jésus. Mais quel sera le criterium ? Dans la première catégorie, il range tout ce qui se rapporte à la conception anthropomorphique et même métaphysique de la Divinité, à ses relations directes avec les hommes, aux phénomènes d'inspiration et de possession, à la Résurrection des morts et au Jugement dernier. Dans la seconde il place ce qui, dans les dires et les gestes de Jésus, s'accorde avec les quatre propositions suivantes : 1) L'amour divin est un instinct qui se manifeste sous une triple forme : amour de l'homme pour Dieu ; amour de Dieu pour l'homme et, comme conséquence, amour des hommes les uns pour les autres ; 2) La raison ne peut seule rendre compte de ce sentiment ; 3) Dieu ne peut nous être connu que comme amour ; 4) La pleine réalisation de l'amour divin est le véritable Royaume de Dieu.

L'argumentation de l'auteur ne manque pas de force, quand cherchant le fondement originaire du christianisme, il oppose les vues de l'Apôtre Paul sur la nature du Christ et sur le rachat de l'humanité par l'expiation vicariale à l'ensemble des textes évangéliques où les sacrifices sanglants sont réprouvés et où il n'est pas fait la moindre allusion au dogme du péché originel. Il en est de même, quand il rappelle à quel point la personnalité de Jésus telle qu'elle apparaît chez les synoptiques, diffère du rôle attribué au Verbe par le quatrième évangéliste et ultérieurement développé par l'Église jusqu'à la complète déification de Jésus. Ici, l'opposition entre les diverses sources n'est pas difficile à établir. Mais il en est autrement, quand on se trouve devant le fonds commun des récits évangéliques. Sur ce terrain, la distinction que tente M. Hennessy reste entièrement subjective, quelque logique qu'il y mette et peut-être plus encore à raison de cette logique.

Quand, par exemple, Jésus compare le Royaume de Dieu à un grain de senevé qui atteint graduellement la maturité, ou quand il réplique aux Pharisiens : « Le Royaume de Dieu ne viendra point avec éclat et on

ne dira pas : Le voici ou le voilà là, car le Royaume de Dieu est en vous » (*Luc.*, XVII, 20-21), il semble bien, comme le veut M. Hennessy, que ce royaume divin représente simplement un état d'âme et ainsi disparaît la pierre d'achoppement que devint pour les générations suivantes le décès successif de tous ceux qui avaient assisté personnellement à cette déclaration de Jésus : « Il y en a quelques-uns ici qui ne mourront point avant d'avoir vu le Royaume de Dieu venu avec puissance ». En même temps s'explique naturellement comme un phénomène de régénération morale, l'apostrophe où l'on a été jusqu'à voir un argument en faveur de la métempsycose : « En vérité, je te dis que si un homme ne vient de nouveau il ne peut voir le Royaume de Dieu ». Mais, d'autre part nous avons les passages où Jésus s'appesantit dans un style et avec des images absolument juives sur les cataclysmes naturels et sociaux qui doivent précéder ou accompagner l'avènement du règne divin. — Où est la preuve que de ces deux courants d'idées, c'est le premier qui est seul authentique ? — Ainsi encore il est exact que le récit de la Tentation offre toutes les apparences d'une légende adventice. Mais de ce que Jésus, dans certains passages rappelés par l'auteur, dénonce le péché comme provenant d'une source intérieure et fait des hommes les artisans de leur propre régénération, s'en suit-il que nous devons de préférence regarder comme des interpolations ses allusions non moins fréquentes au pouvoir de Satan, à l'intervention des mauvais esprits et à l'efficacité des exorcismes censément pratiqués par le Maître lui-même ?

Sans doute, il est difficile, sans parti pris, de contester que le christianisme s'est inspiré d'un idéal nouveau. Mais reste la question : Quelle a été dans la formation de cet idéal la part de Jésus ? La critique historique se montre de plus en plus hésitante quand il s'agit de reconstituer sa personnalité ; à tel point que quelques-uns de nos exégètes les plus autorisés déclarent désormais futile toute tentative à cet égard. M. Hennessy, dans cette dissertation dont on aime à reconnaître la clarté, la sobriété et l'ordre méthodique aura peut-être réussi à établir, après d'autres d'ailleurs, que la religion et même le christianisme peuvent se maintenir sans recours au surnaturel, en restant sur le terrain des « causes secondes », suivant une expression qu'il aime à répéter. Ceci peut lui suffire, car si l'histoire n'est pas en situation d'endosser ses conclusions, elle ne les dément pas davantage, lui permettant ainsi de ne pas se mettre en opposition avec des faits acquis et de continuer à tableur sur des possibilités.

GOBLET D'ALVIELLA.



## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

J. J. G. VURTHEIM. — **Teukros und Teukrer**, *Untersuchung der homerischen und der nachhomerischen Ueberlieferung*. In-8, 44 p., Brusse, Rotterdam. — M. Vurtheim, dont nous avons analysé naguère ici l'intéressant mémoire sur Ajax, avait été chargé de rédiger pour le *Lexikon* de Roscher l'article qui intéresse le compagnon d'Ajax, Teukros. Il a publié à part quelques-unes des recherches qu'il a été amené à faire pour éclairer l'histoire du héros. Elles n'ont rien ni de très nouveau ni de très complet. M. V. accepte la théorie à laquelle la science adhère généralement : Teukros est la forme hellénisée du nom anatolien *Tarku* qui apparaît, dès le xv<sup>e</sup> s., chez le roi Tarchundara d'Arzawa et qui se maintient en Cilicie avec les nombreux noms de personne en *Tark* ou *Trok* (Tarkuarou, Trokoarbasis, Trokondas) en Carie avec Tarkondara de Mylasa, chez les Tyrsènes de Lydie avec les Tarquins<sup>1</sup>. Les Teukriens auraient été une de ces peuplades indigènes considérées comme Lélèges par les Grecs et apparentées surtout aux Gergithes. Leurs traces se retrouvent de Chypre et de Cilicie en Troade par l'intermédiaire de Milet et de Kymé. M. V. semble croire que le nom de Teukros a passé en Grèce avec les Pélégons-Péoniens et les Lélèges-Locriens, pour revenir de Locride à Troie avec Ajax. *Aias* — qui alterne avec un *Teukros* dans la prêtrise d'Olba — et *Aisioné* (ou Hésioné ou Asia) que la légende rapproche d'Ajax et de Teukros auraient été, dès l'origine, apparentés à Teukros. Teukros remonterait ainsi à un nom divin anatolien : quand on constate que, sur le fameux sceau assyro-hétéen de Tarkondémos, *tarko* est rendu par une tête de chèvre ou de bouc et que la *capra caucasica* se dit *turd-chu* en assyrien, on se demande si Teukros n'a pas été d'abord le bouc sacré, *totem* des Gergines comme j'ai essayé de montrer que Karanos l'était pour certains Macédoniens. M. V. n'a connu aucune de mes recherches récentes sur le culte du bouc en Phrygie et sur les Gergithes de Troade ; elles lui auraient permis, je crois, de préciser ses vues qui restent trop flottantes.

A. REINACH.

H. F. HAMILTON. — **The people of God**. An Inquiry into Christians origins. Vol. I. Israël. Vol. II. The Church. Oxford, University Press, 1912. 2 vol. in-8 de xxxix-261 et xvi-252 pages. — Prix : 18 sh. — Les préoccupations

1) Je peux ajouter au moins deux autres exemples du nom de Teukros : un de Lycaonie (Bell et Ramsay, *The thousand and one churches*, 1010) ; et un Arabe (Paulus Silentarius, *ep. de d.* 5 : *Anth.* éd. Stadtmüller).

de M. H. F. Hamilton sont plus systématiques qu'historiques. Il ne s'est pas proposé de tracer une esquisse historique de l'évolution du judaïsme et du christianisme — cinq cents pages n'y suffiraient pas, — il a voulu développer, en la faisant reposer sur une base historique, sa conception de l'Église. Dans l'*Introduction* au premier volume on trouve le résumé d'une théorie de l'inspiration ; dans la *Conclusion* du second on lit des réflexions sur l'eucharistie que l'auteur juge valable même si elle est célébrée par des ministres non épiscopaux (II, p. 208). Nous nous bornerons donc à un très rapide aperçu du contenu de l'ouvrage.

Le premier volume traite d'abord du monothéisme israélite que l'auteur compare au monothéisme hellénique et dont il retrace l'histoire (ch. I-V) ; le chapitre VI est consacré à la valeur du judaïsme, le chapitre VII à l'espérance messianique. Le dernier chapitre expose quelle a été l'attitude de Jésus à l'égard de la religion juive.

Les quatre premiers chapitres du second volume sont consacrés à la fondation de l'Église (ch. I. Les apôtres et la religion des Juifs ; ch. II. Le nouvel Israël ; ch. III. Les pagano-chrétiens et la loi ; ch. IV. Le ministère des apôtres). Les chapitres V à VIII ont pour titre commun : Le développement du ministère ; (ch. V. La primitive église ; ch. VI. Les églises pauliniennes ; ch. VII. Presbytres et apôtres ; ch. VIII. L'épiscopat) ; puis viennent cinq chapitres sur l'unité de l'Église : (ch. IX. Prolégomènes ; ch. X. Unité ; ch. XI. Organisation ; ch. XII. Les fonctions organiques de l'Église ; ch. XIII. Conclusion). Le volume se termine par un appendice.

MAURICE GOGUEL.

CUTHBERT HAMILTON TURNER. — **Studies in early church history.** Collected Papers. Oxford, Clarendon Press, 1912, 1 vol. in-8 de xii-276 pages. Prix : 7 s. 6 d. — Dans ce volume M. C. Turner réunit, à l'occasion de son cinquantième anniversaire, huit études qu'il a publiées entre 1887 et 1894. Ces études sont reproduites sous leur forme originale avec quelques corrections et additions entre crochets.

Deux de ces études sont relatives au Nouveau Testament (VI. Saint Paul en Asie Mineure. VII. Saint Jean en Asie Mineure : l'Apocalypse). Cinq se rapportent à l'histoire ancienne de l'Église (I. Le ministère chrétien primitif et la Didaché. III. Les métropolitains et leur juridiction dans le droit ecclésiastique primitif. IV. La correspondance de Cyprien ; cf. Appendice II. Deux listes anciennes des œuvres de saint Cyprien. V. Chroniques anciennes dans l'Église d'Occident. VIII. L'épître de Clément et l'Église romaine primitive ; cf. Appendice I. La valeur textuelle de la version latine de l'épître de saint Clément et Note (supplémentaire) sur la version copte récemment découverte). Enfin une étude a un caractère plus général (II. L'ancienne et la moderne organisation ecclésiastique).

MAURICE GOGUEL.



M. SCHWAB. — **Le manuscrit hébreu n° 1408 de la Bibliothèque Nationale.** Paris I. N. Klingsieck, 1913, 34 p. in-4. — **Id. Le livre de Mardoché Joseph.** Paris I. N. Klingsieck, 1913, 38 p. in-4 avec une planche (tirés tous deux des *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. XXXIX). — Le premier de ces manuscrits, incomplet du commencement et de la fin, contient une sorte d'encyclopédie religieuse, composée d'extraits tirés d'auteurs contemporains du compilateur. Quel est ce dernier ? M. Schwab est porté à croire qu'il s'agit d'Eliezzer ben Yoel Halévy de Bonn, né vers 1160 (ou 1165) et mort vers 1235. Les noms des autorités qu'il cite forment une liste intéressante pour l'histoire littéraire et M. Schwab, en les relevant, les a accompagnés des notices historiques indispensables. Ce sont tous des représentants de l'Ecole rabbinique du nord-est de la France, où on lisait les sections sabbatiques du Pentateuque, non dans le Targoum araméen, mais en langue française, dans les dialectes du pays. Aussi l'importance de ce manuscrit provient-elle, sinon des extraits eux-mêmes, du moins des mots tirés du grec, du latin, du romain et de l'allemand qu'il renferme. M. Schwab les a élucidés avec le plus grand soin et une profonde connaissance du sujet.

Le second manuscrit est le livre de compte d'un industriel qui paraît avoir dirigé une grande exploitation de résine. Il est rédigé en hébreu, écrit en caractères hébraïques, mais renferme des mots provençaux que M. Schwab a élucidés avec toute la science nécessaire. Il est de 1374.

RENÉ BASSET.

PASSADORO. — **Le Aberrazioni dell' Islamismo.** Rome, 1913, in-4 (extrait de la *Rivista d'Italia*, p. 481-500). — L'auteur considère le maraboutisme et les confréries religieuses comme des aberrations étrangères à l'islam, et le hadith « *La rahbányya fi Tislâm* » semble lui donner raison. On a depuis longtemps opposé aux dogmes compliqués du christianisme l'austère simplicité du dogme musulman, sans se demander combien de temps elle a pu durer dans les masses : il en est de même de la communauté des biens chez les premiers chrétiens et de nombre de maximes évangéliques. Ce que M. Passadoro appelle aberrations, c'est-à-dire des déviations de l'islam primitif, était forcé et Mohammed lui-même, en conservant le culte de la pierre noire à la Ka'aba et les cérémonies du pèlerinage, en a donné le premier l'exemple. On ne rompt pas absolument avec le passé, surtout quand on est un politique, comme le Prophète dans la dernière partie de sa vie. Le mémoire est consacré au tableau sommaire du maraboutisme et des confréries religieuses : en général l'exposé est exact, sinon bienveillant. L'auteur ne paraît pas être orientaliste ; du moins il ne cite, et encore rarement, que des auteurs de seconde et même de troisième main. On y voit figurer avec étonnement les noms de Trenga, de Frilley, de l'abbé Roquette « qui publia un livre pour démontrer que les confréries musulmanes et les miracles de leurs saints sont les œuvres du diable » (p. 508) et des autorités, comme Sprenger, Muir, Noeldeke, Arnold, Goldziher, A. Müller,

Pautze, ne sont même pas mentionnées. L'auteur ne paraît pas d'ailleurs connaître l'anglais ni l'allemand : le seul ouvrage qu'il cite dans cette dernière langue (G. Rohffs, *Kufra*) l'est d'après une traduction italienne. En somme, ce mémoire n'apprendra rien à ceux qui connaissent les choses de l'islam, mais les autres pourront trouver quelque avantage à le lire.

RENÉ BASSET.

J. HOROVITZ. — **Bâbâ Ratan, the Saint of Bhatinda**. Calcutta, 1913, in-12. — On sait que dans l'Inde, certains personnages sont vénérés simultanément par les Hindous païens et les Musulmans. C'est une étude sur la légende de l'un d'entre eux que vient de publier M. J. Horovitz avec tout le soin désirable, en indiquant les diverses formes de la légende et les avatars de ce singulier personnage.

A trois milles de la station de Bhatinda est une construction de style pathan avec une mosquée où se trouve une châsse avec des inscriptions dont la plus ancienne est datée de l'an 1005 de l'hégire (1596-1597) : tous les ans, du 7 au 10 de dzoulhidjah, on y célèbre une fête qui attire de nombreux Hindous et Musulmans. Le saint qu'on y vénère est appelé par les premiers Bâbâ Ratan, par les seconds Hadjdji Râtan. Le plus ancien renseignement est celui-ci. C'était un Hindou nommé Tchaoukar, qui se convertit à l'islam et livra par trahison Radja Vena Pâl dont il était ministre, à Chihâb ed din Ghôri qui le fit périr avec sa famille. Ratan fit ensuite le pèlerinage et prit le nom de Hadjdji Ratan. Cet événement serait arrivé en 587 hég. (1191). La légende orale musulmane est tout autre : Ratan était de la classe des Tchouhan Radjpouts et ses connaissances en astrologie lui ayant dévoilé la mission de Moḥammed et l'établissement de l'islam, il se rendit à la Mekke, s'y convertit, vécut 30 ans avec le Prophète, puis il revint dans l'Inde et s'établit à Bhatinda. Lors de l'invasion de Chihâb eddin, il le reçut avec faveur, fit un miracle pour le rafraîchir ainsi que sa suite et lui prédit la victoire. Il mourut ensuite, à l'âge respectable de 700 ans. Dans cette version, l'odieux de la trahison a disparu c'est un saint musulman qui aide un coreligionnaire. Une autre version musulmane supprime aussi la trahison et paraît établir un compromis entre la première et la seconde. Bâbâ Ratan vient de la Mekke à Bhatinda en l'an 24 de l'hégire, devient ministre de Radja Vena Pal (qui régnait à la fin du <sup>vi</sup>e siècle), puis il retourne à la Mekke où il vécut en faqir. Naturellement, la version hindoue est différente : c'était un Hindou du nom de Ratan Nath qui avait le don des miracles. Il réussit à visiter la Ka'abah, et, à la Mekke, ils lui attirèrent le respect des Musulmans. Il serait ensuite revenu dans l'Inde et serait mort là où est son tombeau actuel. M. Horovitz cite d'autres endroits où il existe des traditions sur Bâbâ Ratan dans le Pendjâb ; d'après la légende de Guga, il est représenté comme un fondateur d'une nouvelle religion ; un récit du Kachmir le donne comme succédant à Radja Ven (Radja Vena Pal ?) et se convertissant à l'islam par les soins de Zîn el 'Abidin. L'auteur a également rapproché les



légendes sur Ratan el Hindi, telles que les rapportent Ibn Hadjar dans l'*Iṣābah* et El Kotobi dans le *Raouat el Ouafaydt*, d'après lesquelles, au commencement du vi<sup>e</sup> siècle de l'hégire, des voyageurs auraient vu, en passant dans l'Inde, le cheikh Ratan el Hindi, qui avait fréquenté le Prophète, réduit à la taille d'un poulet, conservé dans du coton et déposé dans un panier suspendu à un arbre : il leur raconta en persan son voyage en Arabie au temps de Moḥammed. La conclusion de M. Horovitz est qu'à la fin du vi<sup>e</sup> et au commencement du vii<sup>e</sup> siècle de l'hégire vivait à Tabarhind (Bhatinda) un homme nommé Ratan qui prétendait avoir été en rapports avec le Prophète et avoir vécu 600 ans ; ceci fut contesté dans les siècles suivants par des docteurs musulmans, entre autres Edz Dzahabi qui écrivit un livre spécial (*Kasr ouathan Ratan*), mais accepté par d'autres plus crédules, tels que Firouzabadi. Sous l'influence de traditions hindoues, on put voir dans Ratan un yogui à qui la tradition populaire attribue une vie de plusieurs siècles. Ce mémoire est une excellente contribution à l'hagiographie musulmane et pour la méthode et pour l'information.

RENÉ BASSET.

A. G. P. MARTIN. — **Précis de sociologie africaine.** 1<sup>re</sup> partie. Paris, E. Leroux, 1913, 208 p. in-12. — Le plan de l'auteur dans ce premier volume est de faire connaître le peuple et la religion à qui les Français ont affaire dans l'Afrique du nord et, dans ce but, il expose sommairement les débuts et l'histoire de l'islam. Cet aperçu, pour rapide qu'il soit, n'est pas sans erreurs. Il n'est pas exact de dire (p. 17) que le Prophète « traita d'égal à égal avec Héraklios (pourquoi de Byzance et non de Constantinople ?) et Khosrou : ses tentatives furent rejetées avec mépris. Il est exagéré de dire (p. 18) qu'il donna l'exemple de la piété et de la bonté. Abou Bakr (p. 19) est appelé *Abou Baker* et Mo'aouyah (p. 20) Mâouyah. Il eût fallu écrire Moâouyah, suivant la graphie, d'ailleurs peu satisfaisante, de l'auteur. Il est inexact de dire que 'Ali accepta une transaction avec Mo'aouyah : les deux pouvoirs furent rivaux et indépendants. Le nom du *ḥāfiẓh el Qorān* (p. 23) ne signifie pas porteur du Qôran, et c'est ignorer l'histoire de ce livre que de rapporter sa rédaction écrite au temps du Khalife El Mâmoun. Il est vrai que l'auteur se contredit plus loin (p. 26) en l'attribuant au Khalife Omayyade 'Omar ben 'Abdel'Aziz, le confondant ainsi avec le Khalife 'Othmân ben 'Affân. Il n'est pas exact de dire (p. 24) que le Qorân représente « la forme littéraire la plus belle de la langue arabe » (voir le volume de Vollers, *Volksprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strasbourg, 1906) ; il ne l'est pas non plus d'avancer que l'entrée des mosquées est interdite aux Européens (p. 33). Les conquêtes de 'Oqbah dans l'Aouras (p. 53) sont imaginaires ; les populations des villes<sup>(1)</sup> et des plaines n'adhérèrent pas de bonne grâce à l'islam (p. 58) : l'établissement du Khalifat arabe d'Espagne ne fut pas contemporain de celui de la dynastie idrisite de Fas. P. 59 les Fatimites, pas plus que les Almoravides, ne s'installèrent les premiers au Qaire, les seconds à Marrâkoch puisque ces villes

n'existaient pas avant leur arrivée. P. 60, le premier émir Almoravide n'était pas « un Berbère pauvre de Sidjilmasa ».

Il est superflu de continuer de relever les erreurs qui se rencontrent presque à chaque page. Le plan de l'auteur était bon : on peut regretter que les inexactitudes qui fourmillent dans son livre le rendent inutilisable.

RENÉ BASSET.

M. FRANKE. — **Romuald von Camaldoli und seine Reformtätigkeit zur Zeit Otto III.** Berlin, E. Ebering, 1913, 1 vol. in-8 de vii-255 p. — Le livre de M. Franke aborde de front une des plus difficiles questions de l'histoire monastique — et aussi de l'histoire morale — du Moyen-âge occidental : le renouveau de l'érémisme au XI<sup>e</sup> siècle. Ce livre ne contient pas que cela, mais bien aussi une vie de Romuald fondée sur une impeccable documentation critique, notamment sur un examen très sagace des textes (*Vita quinque fratrum*, de Bruno de Querfurt, *Vitae Bononis, Urseoli et Chronicon Venetum*) qui complètent la *Vita Romualdi* de Pierre Damien. Cependant il va de soi que l'intérêt du livre se masse aux chapitres I et II, surtout pp. 86-124 et pp. 149-180, puisqu'y sont exposées les origines et les réalisations de la pensée réformatrice de Romuald. M. F. établit que le séjour de Romuald près de Saint-Michel de Cusan, de 978 à 988, a été de première importance pour la direction de sa vie monastique et pour son œuvre de fondateur d'ordre. Auparavant (dans la période « vénitienne »), il a passé du cénobitisme instinctif à un érémitisme aussi peu raisonné. A Saint-Michel de Cusan, il se recueille et reçoit une triple influence : des écrits de Jean Cassien que le monastère méridional conserve et commente ardemment ; des constitutions canoniques relatives à l'érémisme ; de la littérature monastique des églises d'Orient. A S. Michel, en outre, il voit fonctionner une règle bénédictine épurée par la réforme clunisienne — et, à partir de ce moment, s'élabore en lui un plan de réforme dont Camaldoli réalisera la stricte application. C'est le mérite du livre de M. Franke : Romuald y apparaît comme l'auteur d'un remarquable effort de centralisation des forces monastiques, et non plus d'une réforme hâtive ou d'un schisme dans la famille bénédictine. Bénédictin, Romuald l'est efficacement. Il discipline l'érémisme émietté et anarchique depuis l'avortement de la règle lérinienne en Gaule ; il fait entrer dans la vie monastique latine tout ce qu'elle peut accepter de l'idéal des solitaires grecs. Réaction ou compromis, sa solution tend à faire un monastère d'un agrégat de laures. L'institution des *Fratres conversi*, d'origine orientale encore, résout les difficultés que la règle bénédictine du travail opposait à la vie contemplative de l'anachorète.

L'auteur arrête son livre à la mort d'Othon III : à ce moment déjà la réforme romualdienne donne naissance à des colonies érémitiques vite prospères : à Venise, en Piémont (Monte Chiave), mais surtout en Romagne, en Toscane, dans toute l'Italie centrale ; elle n'est contrariée en Apulie que par les incursions sarrazines de plus en plus fréquentes au début du XI<sup>e</sup> siècle.

P. A.



M. LEONHARDI. — **Der Kreuzzugsplan Kaiser Heinrichs VI**, R. Noske, Leipzig, 1 vol. 8, de vi-90 p. — Il se peut bien que le prestige mystique de la Croisade de Barberousse ait aveuglé trop souvent les historiens de son fils Henri VI. C'est surtout en réaction contre le livre de Ph. Toeche que M. W. L. a écrit cette substantielle étude sur la pensée politique de l'empereur Henri chef de Croisade. Pas un instant, si l'on en croit M. W. L., Henri n'aurait songé à faire servir l'*iter hierosolymitanum* à des projets d'empire universel. Pas davantage non plus il n'entendait tirer de sa croisade un bénéfice seulement pieux. Son plan était d'un réalisme rigoureux. Loin d'esquisser le moindre mouvement hostile à Byzance, il abandonne de gaité de cœur des droits héréditaires sur certains territoires grecs contre la perspective d'un appui financier de la part des Byzantins. Avant tout il veut rendre libre le transit entre l'Occident et la Palestine, ouvrir un champ commercial plus étendu à ses ports siciliens. Chypre est un point d'appui précieux pour la puissance économique allemande, dans la Méditerranée orientale ; l'aide apportée à Amauri de Lusignan est tout intéressée : il s'agit de créer un « pont » pour le trafic occidental. Et comme, par surcroît, la Terre-Sainte sera délivrée, le pape ne pourra pas refuser à l'empereur de couronner son fils — en manière de salaire.

Bien documentée, alertement conduite, la thèse de M. Leonhardi, qui a des chances d'être exacte, en a, et de fort grandes, d'être beaucoup lue et discutée.

P. A.

**L'Année sociologique**, publiée sous la direction de M. Emile Durkheim, t. XII (1909-1912). Paris, Alcan, 1913. — On sait que cette importante publication a pour objet de rassembler des matériaux, en rendant compte des principaux travaux qui paraissent chaque année dans les divers domaines de la sociologie. Ces analyses s'inspireront forcément de la méthode propre à l'école dont M. Durckheim peut être regardé comme l'initiateur et le principal représentant dans la philosophie contemporaine ; c'est même là ce qui fait l'unité, et, en grande partie l'intérêt de ces comptes-rendus écrits par une trentaine de collaborateurs appartenant tous au même groupe. Il convient d'ajouter que les préoccupations de doctrine personnelles n'y portent aucune atteinte à l'impartialité des appréciations qui débutent en général par un exposé objectif et très complet, avec intention évidente de présenter les points d'accord à l'égal des dissidences. A peine peut-on citer une ou deux exceptions à cette sérénité bienveillante, quand il s'agit de certains dialecticiens, qui, habitués sans doute à écrire pour des milieux où domine une seule cloche, ne se font pas scrupule de tronquer ou d'altérer les textes selon les besoins de leurs démonstrations. D'autre part, il est assez naturel que les collaborateurs de l'*Année* accordent une attention spéciale aux écrivains, assez nombreux, qui sans se rallier complètement à la nouvelle sociologie, se rapprochent cependant de sa méthode et admettent largement l'autonomie des phénomènes sociaux.

Le volume, de même que ses devanciers, répartit les publications dont il

s'occupe suivant une classification peut-être un peu minutieuse, mais qui ne laisse guère à désirer comme cadre d'étude. Il comporte sept sections : I. Sociologie générale ; II. Sociologie religieuse ; III. Sociologie morale et juridique ; IV. Sociologie criminelle ; V. Sociologie économique ; VI. Morphologie sociale ; VII. Divers (Esthétique, langage, technologie). Parmi ces sections, celle de la Sociologie religieuse occupe une place prépondérante (247 pages sur 869 non compris les tables), ainsi qu'on pouvait s'y attendre dans un système qui non seulement attribue à la religion des origines exclusivement sociales, mais encore la regarde comme le germe dont sont sorties, en se dissociant, toutes les manifestations, aujourd'hui différenciées, de la vie collective : l'art, la science, la poésie, le droit, la morale, etc. A l'intérieur de chaque section, les ouvrages sont répartis sous un certain nombre de rubriques qui sont les suivantes pour la sociologie religieuse : 1. Philosophie religieuse ; 2. Systèmes religieux des sociétés inférieures ; 3. Systèmes religieux nationaux ; 4. Systèmes religieux universalistes ; 5. Systèmes religieux des groupes secondaires ; 6. Cultes spéciaux ; 7. Croyances et pratiques dites populaires ; 8. Croyances et rites concernant les morts ; 9. La Magie ; 10. Rituels ; 11. Objets et lieux de culte ; 12. Représentations religieuses ; 13. Sociétés religieuses ; leur droit et leur morale. Chacune de ces rubriques comprend à son tour plusieurs subdivisions. — On peut ainsi passer en revue d'une façon méthodique les principaux travaux publiés au cours de la période tant en allemand et en anglais qu'en français.

G. D'A.



# CHRONIQUE

---

## DÉCOUVERTES

**Les fouilles d'Abou-Roach.** — Dès son arrivée à la tête de l'Institut français d'Archéologie du Caire, M. Lacau a donné une vive impulsion aux fouilles d'Abou-Roach. L'exploration méthodique, assurée par trois chantiers, a fourni des résultats fort importants. Des magasins remplis de céramique ont été déblayés et ont fourni les éléments d'un véritable répertoire de la poterie de la IV<sup>e</sup> dynastie. Pour la première fois on y a trouvé la lampe dite phénicienne : coupelle ronde en terre pincée sur le bord. D'autre part, on a reconnu des tombes de la III<sup>e</sup> dynastie ; puits à escalier menant à la chambre funéraire ; le mort enseveli accroupi dans un coffre en bois très court (90 centim.). Les genoux sont à la hauteur de la face, le corps est posé sur le côté gauche, la tête au nord, la face à l'est. A côté du coffre gisaient des vases en albâtre et en pierre dure. Dans la même nécropole s'alignaient des tombes de la IV<sup>e</sup> dynastie : mastaba typique en brique crue, percé de deux grands puits verticaux conduisant aux chambres. Dans ces chambres, le corps est allongé et placé dans un coffre de 1,80 mètre à 2 mètres, la tête au nord.

Le troisième chantier, dirigé par M. Montet, a révélé une tombe de la II<sup>e</sup> dynastie, bien conservée et ornée d'un mobilier très riche : « vases en albâtre, en schiste, en brèche ; la variété des formes et la qualité de la matière complètent d'une manière intéressante l'idée que nous pouvions nous faire de cette industrie des vases en pierre qui joua un si grand rôle en Egypte. Signalons aussi deux vases en cristal de roche d'une perfection vraiment extraordinaire, des lions en ivoire, des outils en métal, des fragments de meubles, enfin une série curieuse de silex taillés. Ces silex n'ont jamais servi, ils ont été taillés pour être mis immédiatement dans la tombe. Les arêtes, extrêmement fines et fragiles, sont en effet demeurées intactes. Il s'agit vraisemblablement d'une survivance : les procédés de taille s'étaient conservés uniquement à l'usage du mort. » (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1913, p. 517 et suiv.)

**Graffiti de pèlerins à Abydos.** — En déblayant les parties de la cour et des pylones recouvertes par des maisons à Abydos, M. Lefebvre a trouvé un mur couvert de graffiti dus à des pèlerins grecs et romains (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1913, p. 465 et suiv.). Il en est un daté du 25 octobre 147, règne d'Antonin. Un certain Démétrios, fils de Théon, vint ce jour-là demander aux dieux de lui accorder biens et richesses. Le lendemain, il

s'aperçut d'un oubli grave et il compléta son inscription : « Me voici revenu demander à ces mêmes dieux de garder mon corps exempt de maladie aussi longtemps que je vivrai ; le 29 de Phaophi, année 11 d'Antonin (= 26 octobre 147) ». M. Lefebvre publiera prochainement, en collaboration avec M. Perdrizet, les huit ou neuf cents graffiti d'Abydos.

**Nysa, une Lourdes antique.** — Quoique la ville de Nysa, dans la vallée du Méandre, n'ait aucun lien avec le *Nysion pedion* de l'hymne à Déméter, on y plaçait cependant le rapt de Coré et l'en y fêtait l'union de Pluton avec la déesse (*théogamia*). Des fouilles entreprises sous la direction de M. Walther von Diest (*Nysa ad Maeandrum, Jahrb. k. d. Arch. Instituts, Ergänz. X, 1913*) ont permis de reconnaître nombre d'édifices antiques, notamment une bibliothèque semblable à celle d'Ephèse. On a retrouvé, dans le bourg voisin d'Acharaka, le temple dédié à Pluton et à Coré ainsi que le *charonion* aux récits merveilleux. C'est là que les malades se rendaient en foule « tous animés, nous dit Strabon, d'une foi absolue dans l'efficacité des prescriptions médicales des deux divinités ». Les prêtres pouvaient pratiquer l'incubation au lieu et place des patients, mais ils les installaient volontiers dans l'ancre « en leur recommandant de rester là immobiles, comme des bêtes tapies au fond de leur tanière, sans prendre de nourriture et cela durant plusieurs jours... Chaque année, il se tient à Acharaka une panégyrie et l'on peut dire que c'est là le vrai moment pour juger par ses yeux de l'affluence des malades, et pour recueillir tout ce qui se dit de ces cures merveilleuses. » Strabon (XIV, 1, 44) rapporte un curieux sacrifice par précipitation que l'on pratiquait dans ce *charonion* et que les monnaies de Nysa représentent : « Il est d'usage ce même jour, à midi, que des jeunes gens et des éphèbes, nus et le corps bien frotté d'huile, s'élancent hors du gymnase, prennent un taureau, le traînent le plus vite qu'ils peuvent jusqu'au seuil de l'ancre et l'y lâchent ; le taureau y fait quelques pas, tombe et expire. »

**Figurine grecque d'envoûtement.** — Depuis que M. Clermont-Ganneau a fixé la destination d'un groupe de figurines d'hommes et de femmes découpées en silhouette dans des lames de plomb, en montrant que ces personnages nus, aux mains et aux pieds chargés d'entraves, avaient dû subir un envoûtement, plusieurs statuettes analogues ont été publiées. Mais jusqu'ici il ne s'en était pas rencontré avec un petit sarcophage approprié. C'est le cas d'une figurine, trouvée à Athènes et que publie M. Franz Cumont (*C. R. Acad. des Inscr.*, 1913, p. 412 et suiv.).

Dans une boîte de plomb était couchée une statuette également de plomb, les mains attachées derrière le dos. Le savant historien des religions reconstitue ainsi la série des conjurations qui doit atteindre le personnage visé : « De même que son effigie a les mains liées par l'envoûteur, lui aussi aura les membres raidis par la maladie et la mort ; de même qu'elle était déposée dans un



sarcophage, lui aussi sera mis en bière; de même que le cercueil était enfou dans le sol, lui aussi sera en'erré. Tous ces actes procèdent logiquement de cette sympathie que la magie suppose exister entre l'être maudit et le simulacre sur lequel on agit ».

**Le dieu Trihianus.** — L'abbé Chartraire a signalé au Comité des travaux historiques et M. Héron de Villefosse a étudié (*Bull. archéol. du Comité*, 1913, p. v-vii), une inscription votive découverte près de Sens : *Croca pro salutem im(peratoris) Ca(esaris) Aug(usti). Trihiano*. Le nom divin est placé en vedette à la fin du texte. « Le dieu *Trihianus*, dit M. de Villefosse, est inconnu. Je ne crois pas que ce nom puisse être lu d'une autre manière. Il me paraît impossible de chercher ici le nom de l'empereur Trajan. » Date probable : le III<sup>e</sup> siècle de notre ère.

**Inscription latine de Judée.** — M. Chapira a rapporté de Judée un texte latin en cursive, du milieu du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, que M. Jean Martin publie dans la *Revue des Etudes juives*, 1913, p. 54-59. Cette inscription, malheureusement très mutilée, a trait à des choses religieuses. On y relève notamment la mention d'un *locorum antistes*. L'*antistes* est souvent un prêtre, car il apparaît à côté des augures, des aruspices, ou bien est attaché à une divinité, notamment à Mithra. Plus spécialement, « il semble que l'*antistes* soit l'administrateur, l'intendant du temple : aussi rencontre-t-on fréquemment les expressions *antistes templi* ou *antistes loci*. Le *locorum antistes* dont il s'agit est donc l'administrateur, le directeur des biens d'une divinité dont nous ignorons le nom ».

**Inscriptions chrétiennes de Djemila (Algérie).** — Deux chapiteaux d'une basilique de Djemila, dans la région de Sétif, portent les textes suivants : *Natale domni Claudii die Kal(endas) octobres*, et *Natale domni Pascenti die... Kal(endas)...* Ces textes « se rattachent, observe M. Paul Monceaux (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1913, p. 221), à une série bien connue de l'épigraphie chrétienne de la contrée. Le mot *natale* est le terme propre pour désigner un anniversaire de martyr, et le titre de *domnus* est souvent donné à des saints. Les deux inscriptions sur chapiteaux avaient donc pour objet de rappeler aux fidèles les dates des fêtes de deux martyrs, Claudius et Pascentius. Ce sont presque sûrement des martyrs locaux, d'ailleurs inconnus. »

**Le monastère de l'Apa Apollô, à Bâouit (Moyenne Egypte).** — Les fouilles brillamment inaugurées à Bâouit par M. Clédat, ont été reprises cette année par M. Jean Maspero, membre de l'Institut français du Caire, qui a mis au jour les bâtiments du monastère de saint Apollô. Le couvent était fortifié et double. Au nord, était le domaine propre de saint Apollô ; au sud, s'étendait un *koinobion* de religieuses. Des peintures, fort bien conservées et donnant une

bonne idée de l'art copte au <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle, ont été retrouvées. On a relevé également d'innombrables graffiti tracés par les pèlerins qui affluaient de toutes les parties de l'Égypte, accompagnés de leur femme et de leurs enfants. On y rencontre jusqu'à des Arabes (début du <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle), un Georges, fils de Sergios alias Malik et un Abdallah, fils de Amr. En dehors des constructions destinées au culte et à l'habitation, M. Jean Maspero signale des installations utilitaires qui témoignent que le couvent se suffisait à lui-même. Des frères y exerçaient les divers métiers : les graffiti mentionnent des frères-charpentiers, des frères-maçons, etc... Une salle a fourni deux vases encore remplis de poissons séchés, des filets à prendre les cailles, du sel au fond d'un tesson (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1913, p. 287 et suiv.). R. D.

### PUBLICATIONS DIVERSES

Dans la séance publique annuelle tenue le 14 novembre 1913 par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, notre éminent collaborateur, M. Paul Monceaux, a traité du couvent d'Hippone fondé par saint Augustin. Bien avant sa conversion, Augustin rêvait de mener avec ses amis le genre de vie qu'on appelait la « vie philosophique ». Il ne fut pas insensible au grand courant d'enthousiasme mystique qui entraînait les églises d'Occident vers un nouvel idéal de vie religieuse et qu'elles recevaient d'Orient. Vers 396, au début de son épiscopat, Augustin fonda à Hippone un grand monastère de femmes que gouverna d'abord la sœur de l'évêque. Celle-ci mourut vers 420 et la nouvelle supérieure ne put établir son autorité sans avoir recours à l'autorité morale du fondateur. M. P. Monceaux expose les luttes dont l'austère couvent fut le théâtre. Augustin intervint avec énergie et adresse : il imposa un nouveau règlement très complet et très précis où il mit toute son expérience.

« A plusieurs reprises, l'évêque insiste sur les principes mêmes du cénobitisme : la vie commune, le vœu d'obéissance, la communauté des biens, le vœu de pauvreté, l'interdiction de rien posséder en propre et de rien recevoir personnellement. Les religieuses, conformément au précepte de l'Évangile, n'ont pas à se préoccuper de la vie matérielle : chaque sœur reçoit ce qui lui est nécessaire, comme vêtements et nourriture. La supérieure pourvoit à tout, et préside aux distributions ; les autres n'ont qu'à obéir, et à rendre grâces.

« Dans la vie du couvent, l'essentiel sera toujours les exercices et les pratiques de la vie spirituelle. Pour les offices et le culte proprement dit, toutes les religieuses se rendront ensemble à la cathédrale, où des places leur sont réservées dans une enceinte spéciale. En outre, des prières et des méditations en commun auront lieu chaque jour, à heures fixes, dans l'*Oratorium*, la chapelle de la maison.

« Le costume des religieuses se composera d'une tunique, d'un manteau, de chaussures, d'une ceinture et d'un voile. Il n'est pas question d'un véritable



uniforme. Mais il est spécifié que le tout doit être fort simple, et que toute recherche est interdite. Pour dérouter les coquettes, tous les vêtements reçus ou fabriqués dans la maison seront mis en commun ; la distribution sera faite, dans la mesure des besoins, par la supérieure, et l'on évitera, autant que possible, de remettre à une sœur les effets qu'elle aura apportés en dot ou reçus de sa famille ou façonnés elle-même.

« En fait d'hygiène, le règlement est à la fois très libéral et très étroit ; libéral pour les malades, étroit pour les personnes en bonne santé. Par exemple, l'évêque est en garde contre les dangers du bain, non à cause du bain en lui-même, mais à cause des occasions de péché. On sait combien les thermes étaient nombreux alors dans les villes romaines ; à Timgad, on a trouvé déjà une quinzaine d'établissements de ce genre, quelques-uns de très vastes dimensions. Presque partout, ces établissements luxueux étaient des lieux de réunion et de plaisir : d'où la défiance des évêques, qui cherchaient à en écarter les fidèles. On lit dans le Règlement d'Hippone : « Le lavage du corps et l'usage du bain ne doivent pas être trop fréquents ; ils ne seront autorisés qu'aux intervalles traditionnels, c'est-à-dire une fois par mois... Quand les religieuses sortiront pour aller aux bains ou n'importe où, elles ne devront pas être moins de trois ensemble. » D'ailleurs, sur ce point comme en tout ce qui touche à la santé, l'évêque s'en rapporte au médecin, à qui il confère de pleins pouvoirs.

« D'autres articles visent les sorties. Car on pourra sortir du monastère : le règlement n'établit pas une véritable clôture. Non seulement les religieuses, comme par le passé, seront conduites à la cathédrale pour les offices ; mais encore, pour telle ou telle raison personnelle, elles pourront demander à aller en ville. En ce cas, elles devront obtenir l'autorisation de la supérieure, qui désignera l'escorte : toute religieuse, qui s'aventurera hors des murs du monastère, sera accompagnée de deux autres sœurs. Pour ces sorties, l'évêque multiplie les recommandations, relatives à l'attitude, à la tenue.

« La *Regula* d'Hippone fut vite célèbre. Non seulement on la copia dans les couvents de femmes, mais encore, avec quelques retouches, on l'adapta aux besoins des monastères d'hommes. Dès 426, le règlement des moines d'Hadrumète en reproduisait les traits essentiels. Nous possédons une série d'adaptations postérieures, faussement attribuées à Augustin : notamment la *Regula ad servos Dei*, souvent citée par saint Benoît. Ainsi remaniée ou complétée, la *Regula* d'Hippone fit loi dans tous les monastères africains du cinquième ou du sixième siècle. Elle fut également connue, et plus ou moins imitée, en Italie, en Espagne, en Gaule, ailleurs encore. Elle exerça une influence notable sur la rédaction de la Règle bénédictine, et, par suite, des autres Règles monastiques d'Occident. Vers la fin du onzième siècle, elle fut de nouveau mise en honneur par les chanoines réguliers et par les ermites de Saint-Augustin. Elle devint l'une des quatre grandes règles approuvées par l'Eglise. Au dix-septième siècle, on en saisit l'action directe ou indirecte sur diverses congrégations, sur les communautés de chanoines réguliers, sur les solitaires de Port-Royal. Aujour-

d'hui encore la Règle de saint Augustin est suivie avec quelques modifications par une foule de congrégations d'hommes ou de femmes.

« Voilà, sans doute, une belle fortune pour un modeste règlement de monastère. Par cette consécration et ce rayonnement, la *Regula* d'Hippone est devenue une importante page d'Histoire. Cette page, nous la devons non seulement à saint Augustin, mais encore aux circonstances d'où elle est née : aux maladresses de la pauvre Félicité, la mère supérieure, et à l'insurrection tragico-comique de ses religieuses. C'est ce qui doit rendre indulgent pour les sœurs trop belliqueuses du couvent d'Hippone. »

— *La Revue de l'Instruction publique en Belgique*, publie la communication de M. M.-A. Kugener au congrès de Leyde : *Constantin et l'art fulgural des Haruspices*. A propos de la constitution adressée au préfet de Rome, Maxime, le 17 décembre 320 (*Codex Theodosianus*, XVI, 10, 1) relatant la chute de la foudre sur l'amphithéâtre de Rome, M. Kugener a recherché comment les haruspices avaient interprété ce coup de foudre et cela l'a conduit à donner de la constitution mentionnée une interprétation toute nouvelle. Le savant orientaliste conjecture que le coup de foudre fut interprété comme favorable par les haruspices désireux de rentrer en faveur, et ils ne pouvaient rien annoncer de plus favorable que la victoire sur Licinius. Dès lors, Constantin favorise l'art des devins étrusques : « Les haruspices devront interpréter à l'avenir tous les coups de foudre qui frapperont le palais impérial ou tout autre monument public, c'est-à-dire tous les *fulmina* à l'adresse de l'empereur, et un rapport très soigné — il faut sans doute comprendre ou ajouter « très favorable » — devra lui être envoyé. »

— M. Winnefeld a groupé tous les renseignements que les auteurs anciens nous ont conservés touchant l'histoire de l'Héliopolis syrienne (*Reinisches Museum für Philologie*, 1913, p. 159-159). Les origines de cette ville nous échappent complètement ; nous ne savons même pas comment expliquer le vocable *Ba'albekk* qui nous conserve vraisemblablement un nom ancien. Que la fondation soit antérieure aux temps hellénistiques, c'est ce que prouve le culte de Hadad intronisé ici et que recouvrira le vocable de Jupiter Heliopolitanus. Les témoignages écrits n'apparaissent pas avant l'époque romaine. M. Winnefeld les a réunis avec beaucoup de soin et d'esprit critique. Son article intéresse également l'histoire du culte, notamment par les reproductions des monnaies dont il donne un bon choix. Nous croyons aussi (à propos de la page 150) que Mercure, le troisième personnage de la triade héliopolitaine, est antérieur à l'époque romaine ; mais le rapprochement avec l'idole de plomb au type d'Heliopolitanus portant l'inscription EPMHC n'est pas en situation. Il faut prendre garde que Jupiter Heliopolitanus était lui-même identifié à Hermès de par ses fonctions de psychopompe et éviter de le confondre, grâce à ce vocable, avec le troisième



personnage de la triade, sans doute Simios, rapproché de Mercure. Simios est le fils de Hadad, comme Mercure est celui de Jupiter.

— On trouvera dans l'excellent *Catalogue des sculptures et inscriptions antiques* des Musées royaux du Cinquantenaire (Bruxelles, Vromont, 1913) par M. Franz Cumont, d'abondants renseignements concernant les cultes antiques et d'autant plus instructifs que chaque monument est accompagné d'une bonne reproduction. La formation de ce musée est récente puisque le fonds principal remonte aux acquisitions à la vente Somzée (1904); mais un choix judicieux y a présidé. Les cultes orientaux y sont représentés par des pièces importantes dues à l'activité et aux voyages de M. Cumont.

Citons un peu au hasard : n° 50, bas-relief archaïque consacré aux Korai, vierges triples; 52, ex-voto au dieu thrace Asdoulès; 54, aigle constituant un ex-voto au *théos Hypsistos*, provenant de l'ancienne Thyatire; 55, curieux groupe de divinités syriennes avec dédicace grecque. Je crois qu'il faut intercaler dans la dédicace même les mentions d'Athéna et de Keraunos; cela est important au point de vue des identifications : Athéna ne peut être identifiée à Simia, elle équivaut à Atargatis ou à Allat suivant que l'on envisage le milieu syrien ou le milieu arabe qui se rencontrent ici; 56, dédicace du prêtre Gaïos au dieu Bel, à identifier avec Hadad; 57, sphinx panthée; 58-60, bas-reliefs mithriaques; 77, bel exemplaire de stèle funéraire phrygienne; 136, curieuse dédicace, sur autel de marbre blanc, relative à la célébration des mystères en Phrygie, témoin des luttes avec le christianisme; 141, dédicace à la déesse Leucothéa (de l'Hermon, en Syrie) où il est fait mention de « Neterios qui fut divinisé dans le chaudron »; 145, trilingue de l'église Saint-Serge à Zébed, près Alep; 169 et suiv., lot de monuments gallo-romains.

— M. Sylvain Grébaut entreprend la traduction du *Qalémentos, version éthiopienne en sept livres* (Livres I et II, chez Picard, 1913). Dans les premier et deuxième livres Pierre raconte à Clément la création et la naissance de la sainte Vierge, l'histoire du monde jusqu'à Joram, maintes révélations du Christ et il énumère les 70 hérésies de Simon le magicien. « Le *Qalémentos* (Clément), dit M. Grébaut, apparaît comme une compilation de documents anciens, tels que les *Recognitions*, la *Caverne des Trésors*, le *Testament d'Adam* et peut-être l'*Apocalypse de Pierre*, qui auraient été fondus ensemble par un rédacteur anonyme. D'après Dillmann, l'original arabe serait l'œuvre d'un chrétien, habitant l'Égypte et écrivant de 750 à 760. La version éthiopienne aurait été faite plus tard directement sur cet original. » La traduction est donnée d'après un manuscrit de la Bibliothèque Nationale.

— M. l'abbé F. Nau étudie *Un formulaire de confession mazdéen, Le Khuastuanift* (*Revue de l'Orient chrétien*, 1913). On sait le scepticisme que professe le savant orientaliste sur la qualification de manichéen, attribuée à nombre de

textes rapportés de l'Asie centrale. La tendance contre laquelle il s'élève « est d'ailleurs très ancienne, dit-il, et a déjà conduit, de proche en proche, aux résultats les plus divergents : saint Jérôme nous apprend qu'à son époque on donnait le nom de manichéen à ceux qui jeûnaient; lui et ses amis étaient traités de manichéens; au XII<sup>e</sup> siècle, par contre, on a poursuivi dans nos contrées des sectes dites manichéennes dont les fondateurs étaient seulement des déséquilibrés ou des sadiques. Il importe de réagir contre cette tendance et de partager les écrits non bouddhiques retrouvés : 1<sup>o</sup> en écrits magiques susceptibles d'être employés par les adhérents de toutes les religions; 2<sup>o</sup> en écrits mazdéens...; 3<sup>o</sup> en écrits gnostiques à répartir entre les hérétiques orientaux chrétiens : les Manichéens, les Marcionistes, etc... ». Pour commencer ce travail de classement, M. Nau donne le texte du Khuastuanift en l'annotant d'après les traditions bardesanite et mazdéenne.

— La 18<sup>e</sup> livraison de l'*Encyclopédie de l'Islam* (Ebu-al-Farazdaq) contient entr'autres articles : *Edirne*, c'est-à-dire Andrinople et ses mosquées (il y a lieu de biffer la phrase : « Elle fait partie maintenant de la Bulgarie ») (J. H. Mordtmann); une véritable et excellente monographie de C. H. Becker sur l'*Egypte* musulmane devenue de bonne heure et restée encore un des grands centres du développement politique, intellectuel et religieux de l'Islam, le premier, grâce à l'expédition d'Egypte, qui se soit ouvert, et le plus franchement, à la civilisation européenne. A partir de l'expédition française de 1798 « on voit naître une Egypte entièrement nouvelle, orientée d'une façon totalement différente... L'intervention de l'Europe dans le pays du Nil a été pour lui d'une portée infiniment plus grande que l'apparition de l'hellénisme même ». Une curieuse notice sur *Emin Pasha*, le fameux explorateur, par A. Schaade, son attitude à l'égard des Arabes, son pessimisme touchant la possibilité d'élever le niveau intellectuel des Nègres, la valeur des procédés employés par les missionnaires des diverses confessions. La fête d'*Ennayer* (E. Destaing) dans l'Afrique du nord; *Eritrea*, colonie italienne (A. Baldacci); *Eutychius* (Houtsmā); *Fadl Allah*, surnommé. Hurufi, fondateur de la secte de ce nom (Cl. Huart); *al-Faiyum* (B. Moritz); *Fakth*, *Fakir*, *Fa'l* ou augure (D. B. Macdonald); *Falsafa*, tendance grecque dans la philosophie musulmane (M. Horten); *Fana'* ou anéantissement dans le soufisme (Carra de Vaux); *al-Parabi* (Carra de Vaux); *Fara'idīya*, secte indo-musulmane fondée en 1804 par Hadjdji Shari'at Allah (M. Hidayet Hosain), aujourd'hui en décadence.

R. D.

— Les études ethnographiques ont repris depuis quelques années une faveur nouvelle en France. Le tableau des *desiderata* des ethnographes français que M. Marcel Mauss a tracé dans deux remarquables articles de la *Revue de Paris* (1<sup>er</sup> et 15 octobre 1913) montre nettement l'activité et la méthode qu'exigent aujourd'hui ces études. La vieille *Société d'Ethnographie de Paris*, fondée par Claude



Bernard et dont on n'entendait plus parler depuis longtemps, veut participer au mouvement. Elle a renouvelé ses cadres et elle a déjà fait paraître deux fascicules d'un Bulletin trimestriel intitulé *L'Ethnographie* (Paris, Geuthner), qui, à côté d'autres revues comme *L'Anthropologie* et la *Revue d'ethnographie et de sociologie*, semble se proposer surtout un programme de vulgarisation. .

X.

— La section des sciences religieuses de l'Ecole pratique des Hautes Etudes vient de publier son annuaire pour l'année scolaire 1913-1914. Nous avons en son temps annoncé le décès de M. Esmein, président de la section, et apporté l'hommage de nos respectueux regrets à ce savant éminent et à cet homme de bien. M. Maurice Vernes a été appelé à lui succéder : qu'il nous soit permis de lui exprimer ici tous nos vœux ; on sait que M. Vernes a fondé notre *Revue de l'Histoire des Religions* et l'a dirigée dans la délicate période de ses débuts.

M. R. Genestal, professeur à la Faculté de droit de Caen, a remplacé M. Esmein à la direction de la conférence d'histoire du droit canonique ; nous publions plus haut la leçon d'ouverture de ce cours. La direction d'études pour les religions d'Extrême-Orient, vacante par suite de la démission de M. Chavannes, a, depuis un mois, pour nouveau titulaire M. M. Granet, agrégé de l'Université.

Le nombre des auditeurs ou élèves inscrits a été de 501 dont 384 Français, 34 Russes, 13 Suisses, 10 Américains, 9 Anglais, 7 Allemands, etc. ; ont été reçus élèves diplômés MM. Kantzer, Marty, Arquillère.

Le rapport est précédé cette année de *Nouvelles recherches sur la légende de Selmân du Fars* dues à M. Clément Huart, directeur d'études pour l'Islamisme et les religions de l'Arabie. Ce mémoire aboutit à d'importantes conclusions qui précisent singulièrement ce que nous savons sur l'esclave d'origine perse Selmân du Fars. Ce personnage, au moment où les Qoréïchites menaçaient Yathrib où se trouvait Mahomet, s'illustra en conseillant de creuser sur le front de la ville un fossé dont le déblai, rejeté à l'intérieur, abriterait une ligne de fantassins. Selmân, dit M. Huart, était un chrétien de Susiane, qui avait embrassé la nouvelle religion pour échapper à l'esclavage ; les souvenirs de son éducation chrétienne devaient être toujours vivaces en lui et il a pu être consulté par Mahomet lui-même ou par son entourage sur certains passages obscurs de la révélation. Les traditions, les maximes, les apophtegmes placés sous le nom de Selmân nous le présentent sous le jour d'un moraliste. Tous ces fragments nous reportent d'ailleurs au cycle juif et chrétien, sans aucune trace de mazdéisme.

— Il y a vingt-deux ans, notre éminent collaborateur M. le comte Goblet d'Alviella soumettait à l'Académie de Belgique un essai archéologique, sous le titre : *Antécédents figurés du Péron*, qui fut reproduit dans son ouvrage

bien connu : *La migration des Symboles*, Paris, 1891, ch. III. Il y soutenait que le « Péron de Liège » se décomposait en éléments attribuables à des périodes très distinctes et dont cinq, tout au moins (la colonne, la pomme de pin, la croix, les lions et la couronne) comportaient une valeur symbolique qui les situait très exactement dans une chronologie religieuse. Aujourd'hui, M. G. d'A. interprète la base, le socle sur lequel se dresse la colonne. Il le rapproche des autres « perrons » de la Wallonie, Liège, Namur, etc., et aussi des croix de marché ou de juridiction observées par lui en Angleterre. (*Les perrons de la Wallonie et les Market-crosses de l'Ecosse*, Bruxelles, Hayes, 1914, extrait des *Bulletins de l'Académie royale de Belgique*, n° 11 (novembre) 1913, pp. 363-407). Le document archéologique le plus précis abonde dans cette brochure. M. G. d'A. rappelle justement que les chroniques du Moyen Age, les dénonciations des conciles, les constatations de l'archéologie et les traditions du folklore nous font connaître le rôle important que jouaient les mégalithes dans les croyances et les institutions des peuples qui habitaient l'Europe occidentale à l'époque où s'y répandit le christianisme. « Autour de ces traditionnels points de repère consacrés par les croyances de l'époque, devaient se tenir les assemblées des hommes libres, se traiter les affaires communes, s'ouvrir les marchés et se prononcer les jugements. Le fruste monument devint ainsi le symbole des intérêts collectifs et des juridictions locales, l'autel des serments, le centre de la cité d'où rayonnaient ses principales voies de communications ; parfois le pilori où l'on attachait les délinquants... Les perrons ont été essentiellement des instruments et des emblèmes de juridiction. Ainsi s'explique qu'ils aient servi à symboliser, suivant les localités et les circonstances, tantôt la souveraineté du Prince, tantôt les privilèges ecclésiastiques, tantôt les franchises communales ». Les croix de marché, très nombreuses en Ecosse, y ont joué un rôle absolument identique à celui des perrons de Wallonie. La plateforme (échafaud, *scaffold*) qui supportait la croix était le lieu des proclamations royales et autres, de l'élection des baillis, des ventes de justice, etc. Le passage du mégalithe au perron est ici encore très sensible en bien des cas. Ajoutons qu'en pays celtique, la croix qui domine la pierre officielle est souvent une croix de Malte inscrite dans un cercle, c'est-à-dire se rapproche de façon indubitable d'un symbole solaire.

— Nos lecteurs ont certainement remarqué, dans notre précédent numéro la récente et précieuse collaboration de M. W. Déonna, de l'Université de Genève. M. Déonna vient de publier dans la *Revue d'ethnographie et de sociologie* (1913, n° 4) deux *Etudes d'art comparé* pleines de faits et d'aperçus nouveaux. La seconde de ces contributions, *Simultanéité et succession*, étudie surtout les monuments où l'auteur a voulu rendre simultanés des événements qui sont successifs. M. D. y rattache ceux dans lesquels, animé du même esprit, l'auteur s'est efforcé de permettre au même personnage de faire face de plusieurs côtés à la fois, alors qu'en réalité il ne pouvait le faire que successivement :



Ainsi dans une grossière figure de terre cuite de Cnossos, où la déesse qui fait le geste de bénédiction, montre au fidèle placé devant elle la paume de sa main droite, et à celui qui le voit de côté la paume de sa main gauche. De ce dessein de l'artiste sont nées les formes monstrueuses où, sur un corps unique, se dressent plusieurs têtes regardant de divers côtés à la fois : Argus Panoplès, Borée au double visage, Cerbère, Hécate, le Janus romain dérivé de piliers hermaïques, etc. « Sous une forme aniconique, cette idée de simultanéité de présence s'exprime par des symboles divers, comme celui de la croix, dont chaque branche correspond souvent à chacun des points cardinaux et qui est donc, en certains cas, l'équivalent des êtres à têtes opposées ». De la simultanéité dans l'espace, on passe facilement à la simultanéité dans le temps... « Ainsi Janus est parfois confondu avec Kronos, le Temps, qui au début a lui aussi un double visage (monnaies phéniciennes); dès lors il préside au retour de l'année, l'un de ses visages regardant le passé, l'autre l'avenir ».

— La biographie de l'illustre auteur des *Asiatic Studies* vient d'être écrite par Sir H. Mortimer Durand (*Life of the Right Hon. Sir Alfred Comyn Lyall*. Londres, Blackwood, 1913, 1 vol. 8° de xvi-492 p.). M. H. M. Durand « a voulu laisser, autant que possible, la parole à sir Alfred lui-même, utilisant avec discrétion, mais avec fruit, la correspondance de son ancien chef et ami. Toutefois il y a joint des souvenirs propres, et, par moments, une légère touche descriptive des hommes et des choses qui donnent à ce livre un charme particulier » (*Rev. Histor.*, janvier-février 1914, p. 163). On trouvera, dans ce livre, les éléments d'une connaissance assez approfondie du savant et de l'homme de gouvernement, « mélange d'intellectualisme aigu et de rare activité administrative », du scepticisme et de la curiosité réaliste qu'il apporta dans sa carrière et dans son œuvre scientifique.

— Avec toutes réserves nécessaires sur des méthodes trop aisément inclinées au paradoxe, on ne saurait se désintéresser des recherches de l'école « freudiste » de *psycho-analyse* que la revue « *Imago* » représente avec une louable franchise. Aidé de MM. O. Rank et H. Sachs, M. S. Freud publie depuis deux ans ce recueil de mémoires dont tous prétendent, sur des terrains très divers, démontrer la validité et l'unité de la nouvelle science.

La *psycho-analyse* possédait d'ailleurs deux périodiques à elle : le *Jahrbuch für psycho-analytische und psycho-pathologische Forschungen* (Vienne et Leipzig), et le *Zentralblatt für Psycho-analyse* (Wiesbaden) sans compter les *Freud's Schriften f. angewandten Seelenkunde*, et aussi les articles-manifestes publiés çà et là par les adeptes de la nouvelle école, en particulier les retentissants exposés de méthode du pasteur Pfister, de Zurich, dans les *Protestantische Monatshefte* (1905, *passim*) et dans *Evangelische Freiheit* (1905, *passim*). Primitivement la *psycho-analyse* se limitait au traitement des névroses et à l'explication des phénomènes connexes à celles-ci; aujourd'hui les rédacteurs

d'*Imago* entendent tirer de cette première et copieuse série d'observations les lois fondamentales de la vie psychique qui régissent aussi bien le développement individuel que la production collective de l'humanité, ses croyances, son imagination et son art. Il est à peine besoin de signaler, dans des systématisations de cet ordre, la prédominance des interprétations subjectives. Dans un manifeste publié en tête du premier fasc. d'*Imago*, les rédacteurs formulaient leur conviction que la psycho-analyse révélait un inconscient, datant de la première enfance, qui détermine toute l'activité de l'adulte; dans cet inconscient ils font une part démesurée aux facteurs sexuels, aux phénomènes d'autoérotisme et au « complexe de l'inceste » qu'ils retrouvent à la base des formations mythiques les plus diverses. Car *Imago* contient, et notamment dans son tome II (1913, V. dans *Rev. philosophique*, janvier 1914, une très bonne analyse de N. Kostyleff), plusieurs études où le schéma idéologique de l'école freudiste est appliqué avec une rigueur parfois déconcertante aux mythes et croyances des différentes époques et des différents pays. La psychologie religieuse n'est pas autre chose, pour les « freudiens », qu'une section de la *Unbewusst-Sexualpsychologie*. Le rite n'est qu'une contrainte imposée aux manifestations de cet inconscient, à la *libido* originelle. Sans ambages, Freud a posé que la religion devait être considérée comme *eine universelle Zwangsneurose* (*Zeitsch. f. Religionspsychologie*, I, 1902, I), et si ce postulat n'est pas d'une originalité flagrante, ses conséquences et l'emploi du comparatisme par l'école freudienne ne laissent pas de réserver des surprises : selon E. F. Lorenz (*Les Titans dans la mythologie des différents peuples*), la révolte de Cronos contre son père Uranos serait l'expression du « complexe de l'inceste » et pareillement le *fabliau de Grisélidis* au dire de M. Rank. — Les études de S. Freud sur la notion de Tabou et sur le *Totémisme*, 1912, n° 4, 1913, 1-4, en dépit de conclusions unilatérales, renferment sans doute des remarques fécondes : dans l'animisme, la magie, dans la notion du tabou, l'auteur discerne une projection au dehors des complexus psychiques de l'individu, fait ressortir l'analogie de ces notions avec le procédé des paranoïques. A la définition du totémisme, la psycho-analyse apporte surtout des rapprochements avec l'attitude des tout petits enfants vis-à-vis des animaux, avec les phobies enfantines et les tendances à l'adoration. Mais sans doute convient-il d'hésiter devant la définition finale : « L'animal totémique ne serait qu'un symbole du père sacrifié dans l'intérêt de la descendance et le totémisme serait une réviviscence des inhibitions psychiques de l'animosité nourrie contre lui dans le sens du « complexe d'OEdipe »... (Kostyleff, *op. cit.*, p. 116).

Cette mythographie — qui n'est pas très éloignée de l'exégèse de M. Binet-Sanglé — n'a pas séduit que des neurologues sommairement informés des réalités historiques : nous avons cité tout à l'heure le nom du pasteur Pfister ; d'autres théologiens encore ont adhéré à la nouvelle école. On trouvera leurs noms et les motifs plausibles de leur adhésion dans une étude parue en tête



du dernier numéro de la *Theologische Literaturzeitung* sous la signature de M. J.-H. Schultz. C'est au surplus vaincre sans péril que de proclamer ainsi qu'ils se bornent à le faire jusqu'ici, la légitimité de la recherche pathologique dans l'étude de faits comme la piété de Zinzendorf ou les manifestations glosolaliques, comme certaines épidémies de flagellation ou de sorcellerie... J. F. C. Hecker, aux environs de 1820, faisait déjà de fructueuses observations sur les psychonévroses dans le passé — mais il ne les coordonnait point en « Religionspsychologie » — et le tort était-il si grand ?...

P. A.

*Le Gérant : ERNEST LEHOUX.*

---

# LES COPTES

## ET LA

### CONVERSION DES IBÈRES AU CHRISTIANISME

---

Depuis quelque treize ans un savant russe, M. Oscar von Lemm a attiré l'attention sur le récit de la conversion des Ibères au Christianisme et sur certaines œuvres coptes qui nous ont conservé le récit traditionnel de cette conversion, ou d'autres récits se rapportant à la nation des Ibères. Le rapprochement de ces deux noms, Coptes et Ibères, ne laissa pas que de surprendre quelque peu le monde savant, car d'ordinaire, quand on rencontre des renseignements géographiques dans des œuvres coptes, on n'accorde pas grande valeur aux renseignements géographiques extérieurs à l'Égypte. Autant l'on peut se fier à ces mêmes renseignements, s'ils ont trait à la vallée du Nil, autant on doit s'en défier et les passer au crible d'un sérieux examen, s'ils regardent les pays en dehors de l'Égypte, même pour cette Syrie qui fit si longtemps, à toutes les époques de l'histoire, partie de l'empire égyptien, sous les Pharaons, à l'époque gréco-romaine, byzantine et sous la domination arabe. Il y a une si grande distance entre l'Égypte et l'Ibérie des anciens, la Géorgie ou la Grousie des modernes, qu'il ne serait pas le moins du monde surprenant que les Égyptiens chrétiens, ceux qu'on nomme aujourd'hui les Coptes, eussent commis quelque une de ces erreurs dont ils nous ont donné par ailleurs des exemples assez illustres. Il ne serait pas non plus étonnant que, dans la contexture des faits historiques rapportés dans les ouvrages coptes où il est question des



Ibères, on rencontrât l'une de ces grosses erreurs auxquelles les auteurs coptes nous ont habitués et dont le lecteur trouvera des preuves dans cet article même, surtout quand il s'agit de faits s'étant produits, ou de personnages ayant vécu loin de l'Égypte. Eh bien ! je dois le dire tout de suite, il ne faut pas compter sur les impossibilités ou sur les erreurs géographiques et historiques dans les documents coptes qui font mention de l'Ibérie, ainsi que le lecteur le verra lui-même dans les pages qui vont suivre.

Ces documents ont trait à deux récits fort différents l'un de l'autre : le premier concerne la conversion des Ibères au Christianisme ; le second nous raconte comment un évêque de Gaza, nommé Pierre l'Ibérien, sous le règne de Marcien, put apporter en Égypte le corps d'un martyr des plus célèbres dans les *Synaxares* orientaux et aussi dans le *Synaxare* de l'Église d'Alexandrie, à savoir celui de saint Jacques *l'Intercis* que le roi de Perse Izdegerd fit couper en morceaux. Il m'a semblé bon et utile d'examiner tout au long dans la *Revue de l'histoire des Religions*, quels peuvent être les fondements historiques de ces deux récits et de rechercher par quelle voie ils ont pu parvenir en Égypte pour y faire la délectation spirituelle des lecteurs pieux qui s'en nourrissaient et s'en édifiaient. Peut-être pourrions-nous tirer de cette étude des conclusions inattendues qui jetteront quelque lumière sur la manière dont se faisait en Orient la tradition de ces pieux récits et de ces légendes si curieuses pour l'historien, qui n'y peut voir que des légendes.

Mais avant d'entrer en cet examen, je dois faire ici l'observation que le nom de l'Ibérie était parfaitement connu dans les ouvrages coptes, avant que M. Oscar von Lemm eût attiré l'attention des savants sur ce nom. Dans les fragments de *l'histoire lausique* publiés à la suite de ma thèse de *Historiâ lausiaca*, dans l'une des notices qui nous ont été conservées en copte de cette histoire, se trouve la notice du diacre *Enagrius Ponticus*, et dans une phrase de cette notice se trouve le mot Ἰβηρία, l'Ibérie. On y dit en effet que cet

Evagrius était un homme du Pont, fils d'un prêtre d'Ibérie, que saint Basile, évêque de Cappadoce, fit prêtre de l'église qui était dans la ville nommée *Niarkeus*<sup>1</sup>. Comme le texte grec porte Οὗτος τῷ μὲν γένει γέγονε ποντικὸς, πόλεως Ἰβήρων, υἱὸς, πρεσβυτέρου, etc., je n'avais pas été tenté de traduire autrement que par *Ibérie* le mot Ἰβηρία, et il n'y a pas lieu d'en tirer gloire; mais ce même mot écrit Ἰβηρια ou Ἰβηρια s'est rencontré ailleurs. Zoëga l'avait connu précédé de l'article τῆς Ἰβηρίας et l'avait traduit par Tibériade, la ville de Tibérias<sup>2</sup>. De même M. Guidi l'avait rencontré dans sa publication : *De quelques parchemins sahidiques de la collection Borgia*<sup>3</sup> et l'avait traduit comme Zoëga par la ville de *Tibériade*. M. Oscar von Lemm a relevé leur erreur et rétabli la bonne traduction, si bien que désormais personne ne sera plus tenté de traduire par *Tibériade* ce qui doit se traduire par *Ibérie*.

Cette traduction une fois établie, je suivrai dans l'exposition que je vais faire à mes lecteurs, l'ordre chronologique des événements et je traiterai d'abord de la conversion de l'Ibérie et ensuite de ce qui regarde Pierre d'Ibérie : en chacun de ces deux examens nous trouverons ample matière à réflexions intéressantes.

1) Voici le texte : πε ονρεμ ποντος πε σεμ τεψυλολ αφερ ψηρι ποτ-πρεσβυτέρου πτε Ἰβηρια = c'était un homme (natif) du Pont en sa race : il fut fils d'un prêtre de l'Ibérie. Cf. E. Amélineau, *De historia Lausiaca*, p. 106.

2) Zoëga, *Catalogus cod. coptic*, p. 287; n. CLVIII.

3) I. Guidi, *Di alcune pergamene sahidiche della Collezione Borgiana* dans les *Comptes-rendus de l'Acad. des Lyncei*, Romæ, 1893, p. 525-529.



## I

**La conversion de l'Ibérie**

Le récit de la conversion de l'Ibérie, grâce à une captive que les auteurs coptes nomment Théognoste, nous est connu par diverses sources dont la plus ancienne est le récit que nous en a donné Rufin, récit qui a été reproduit par les historiens grecs, Socrate et Sozomène. Comme c'est le récit de Rufin qu'il s'agit d'examiner sous toutes ses faces, je ferai cet examen : 1° dans les sources latines et grecques; 2° dans les sources indigènes; 3° dans les sources coptes, et 4° je tirerai les conclusions qui se dégageront d'elles mêmes de cet examen.

## I

## SOURCES LATINES ET GRECQUES.

Ainsi que je viens de le dire, c'est à Rufin que nous devons le récit le plus ancien que nous ayons de la conversion du peuple des Ibères au Christianisme. Ce prêtre d'Aquilée, ainsi qu'il est connu, vivait au iv<sup>e</sup> siècle; en l'an 372, il se trouvait en Égypte avec Mélanie, il visita les moines de Nitrie et de Scété, puis se rendit ensuite en Palestine. C'est en ce pays qu'il dit avoir appris le récit qu'il fait de la manière dont les Ibères se convertirent au Christianisme. Voici en quelques mots le récit qu'il insère au chapitre X du premier livre de son *Histoire ecclésiastique*.

Ayant dans le chapitre précédent parlé de la manière dont saint Athanase renvoya saint Frumentius, comme évêque, dans l'Inde dont il était arrivé avec son frère Edesius, Rufin

dit : « Vers ce même temps eut lieu la conversion du peuple des Ibères », grâce à une femme captive qu'il ne nomme pas, qui avait été enlevée et conduite chez les Ibères où elle fit l'admiration de ceux qui la voyaient par la vie pieuse et pure qu'elle menait. Elle passait la nuit en prières, et les Ibères tout étonnés de cette nouvelle manière d'entendre la vie, lui demandaient curieusement quel était le but de cette vie incompréhensible pour eux. La sainte répondait tranquillement qu'en vivant ainsi, elle voulait rendre à son dieu le culte qui lui était dû ; mais les femmes, plus curieuses encore que les hommes, se demandaient quel profit lui en reviendrait. Ce profit parut en l'occasion suivante : c'était la coutume chez les Ibères, si un enfant tombait malade, de le faire porter par la mère dans toutes les maisons, afin que chaque femme pût donner son avis sur la maladie et proposer un remède propre à guérir l'enfant. Un jour, une femme, ayant ainsi porté son enfant dans toutes les maisons, sans trouver le moindre remède, n'hésita pas à le porter chez la captive étrangère pour lui demander si elle ne connaissait pas quelque spécifique propre à soulager et à guérir le petit malade. La pauvre captive répondit qu'elle ne connaissait aucun remède humain, mais que le Dieu auquel elle rendait un culte pouvait guérir les malades les plus désespérés. Ayant alors placé l'enfant sur le grabat qui lui servait de lit, elle pria sur le malade et le rendit guéri à la mère.

La nouvelle de cette guérison se répandit naturellement chez les Ibères et parvint aux oreilles de la reine, amplifiée et décorée de circonstances merveilleuses. Comme c'est la coutume en pareille occurrence, la reine était en proie à une maladie très grave et désespérée ; elle demanda qu'on lui amenât la captive. Celle-ci refusa de se rendre à l'appel de la reine, craignant de paraître entreprendre quelque chose au-dessus de la force de son sexe ; alors la reine se fit conduire à la demeure de la captive qui la fit placer sur son lit, pria sur elle, et, quand la reine se releva, elle était pleine



de santé et de vigueur. La captive apprit à la reine que, si la santé lui était rendue, c'était l'œuvre du Christ, le Fils du Dieu Très-Haut, qu'il fallait l'invoquer, car c'était lui qui donnait la puissance aux rois et la vie aux hommes. Dès qu'elle fut guérie, la reine se hâta de retourner vers son mari et de lui raconter comment la guérison lui était venue, si merveilleuse et si subite. Le roi, pour montrer sa reconnaissance, ordonna de porter chez la captive de grands présents en or et en argent. La captive refusa les uns et les autres, dit aux envoyés qu'elle se nourrissait du jeûne comme de pain, et que le seul moyen de remercier le Christ qui avait donné la santé à la reine, c'était de lui rendre le culte auquel il avait droit. Le roi fit la sourde oreille et ses bonnes dispositions disparurent comme par enchantement, quoique la reine revînt souvent à la charge.

Cette disposition, plutôt défavorable, dura jusqu'au jour où s'étant rendu à la chasse avec ceux qui l'accompagnaient, le roi fut tout à coup entouré de ténèbres si denses qu'il perdit son chemin et que ses compagnons s'égarèrent aussi, chacun de son côté. Ne sachant plus quelle direction prendre, ni que faire seul au milieu des ténèbres, le roi pensa alors que si le Christ, le Dieu que la captive affirmait être le seul vrai Dieu, le délivrait de cette obscurité malencontreuse, il lui rendrait un culte, à lui seul entre tous les dieux de la terre. A peine avait-il formulé cette pensée en son esprit, sans même l'avoir exprimée à haute voix, que les ténèbres se dissipèrent, que le jour reparut et que le roi retrouva son chemin pour rentrer sain et sauf dans sa ville capitale. Il se hâta de raconter à la reine ce qui lui était arrivé ; il demanda qu'on fît venir sur le champ la captive, afin qu'elle lui enseignât la manière dont il devait rendre un culte au Christ, disant que désormais il ne reconnaîtrait plus d'autre Dieu. La captive fut amenée et, autant qu'elle le pouvait, lui apprit comment il devait pratiquer le culte du Christ : entre autres choses, elle lui apprit qu'il devait bâtir une église dont elle lui indiqua la forme. Aussitôt le roi réunit son peuple, lui

exposa ce qui était arrivé à la reine et à lui-même, lui enseigna les principaux articles de la foi, se fit en un mot l'apôtre de son peuple, quoique lui-même il ne fût pas initié aux mystères de l'Église chrétienne. Les hommes crurent sur le rapport du roi, les femmes sur celui de la reine : tous demandèrent instamment qu'on leur construisît une église. Ils se mirent aussitôt à l'œuvre, construisirent les murs d'enceinte avec rapidité, commencèrent à élever des colonnes. Tout alla bien pour les deux premières ; mais à la troisième les machines furent cassées : en vain on employa les forces des bœufs et des hommes, car « cette troisième colonne fut élevée dans sa partie supérieure, mais comme la partie inférieure n'était érigée par aucune machine », l'ouvrage resta suspendu : après avoir essayé deux ou trois fois, même plus, on vit clairement qu'on n'avancait à rien ; la colonne ne bougeait pas et toutes les machines avaient été brisées. Tout le peuple était stupéfait, l'ardeur du roi fut émoussée et personne ne trouvait ce qu'il y avait à faire pour remédier à cet état de choses. La nuit étant survenue mit fin aux essais et aux paroles, chacun rentra chez lui. Il ne resta sur les lieux que la captive ; elle y passa la nuit en prières. Le lendemain matin, le roi et le peuple accoururent à l'envi, et quelle ne fut pas leur surprise, quand ils virent cette colonne que les forces réunies des animaux et des hommes n'avaient pu remuer, se tenant debout, érigée au-dessus de sa base et cependant n'y adhérait pas, car elle était suspendue en l'air, à un pied environ au-dessus de la base qui la devait recevoir ! A cette vue, tous s'écrièrent que la foi du roi, que la religion de la captive étaient les véritables, et louèrent Dieu à qui mieux mieux. Et voici qu'au milieu de leurs louanges, ils restèrent stupéfaits, car on vit que la colonne, sans que personne n'y touchât, descendait peu à peu sur sa base et s'y posait avec le plus admirable équilibre. Quand elle se fut ainsi placée, ce ne fut plus qu'un jeu d'élever les autres colonnes qui restaient encore : à la fin de la journée toutes étaient en place.



L'église fut bientôt achevée; elle était magnifique : le peuple n'en demanda qu'avec plus d'ardeur qu'on lui fît part de la vraie foi, et, sur les conseils de la captive, on se résolut à envoyer à l'empereur Constantin une ambassade solennelle, pour lui exposer ce qui avait été fait et le prier d'envoyer des prêtres qui achevassent l'œuvre commencée. L'empereur acquiesça volontiers à ce vœu, et Rufin ajoute naïvement qu'il en conçut une joie plus grande que s'il eût réuni à son empire des royaumes inconnus et des nations dont jamais personne n'aurait entendu parler. Et comme le prêtre d'Aquilée sentait que, pour justifier un semblable récit, il ne serait pas de trop de dire qui le lui avait fait, il ajoute : « *Haec nobis ita gesta, fidelissimus vir Bacurius, gentis ipsius rex, et apud nos domesticorum Comes (cui summa erat cura et religionis et veritatis) exposuit, cum nobiscum Palaestini tunc limitis Dux, in Jerosolymis satis unanimiter degeret.* » Ainsi Rufin tenait le récit que je viens de remettre sous les yeux de mes lecteurs, de la bouche même d'un certain Bacurius qui aurait été roi des Ibères, puis serait passé au service de l'Empereur en qualité de *Comte des Domestiques*, qui serait devenu duc de la marche palestinienne et qui aurait vécu à Jérusalem, avec Rufin au moment où celui-ci s'y trouvait, en des rapports assez intimes. Ce Bacurius, Rufin le nomme encore au livre second de son *Histoire ecclésiastique*; il fait le plus grand éloge de sa bravoure dans le récit de la bataille d'Aquilée où Théodose vint à bout d'Eugène après une lutte qui dura deux jours et où il fut puissamment aidé par le courage et les hauts faits de ce même Bacurius<sup>1</sup>.

Tel est ce récit placé sous la sauvegarde d'un haut personnage de l'empire grec, ami de Théodose, donné comme ayant été primitivement roi des Ibères, avant d'être au service des empereurs de Constantinople, qui avait la charge des cantons limitrophes de la Palestine, avant de faire partie de l'expédition de Théodose contre Eugène et de mourir au

1) Rufini, *Historia ecclesiastica*, II, 33. — *Patrol. lat.*, XXI, col. 540.

premier jour de cette bataille d'Aquilée. Je le répète, c'est le plus ancien récit que nous ayons, qu'on peut sans doute dater de l'une des dernières années du iv<sup>e</sup> siècle de notre ère, puisque l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin se termine à la mort de Théodose, laquelle eut lieu en 395 et que la bataille d'Aquilée fut livrée en 394.

Si nous nous retournons maintenant vers les auteurs grecs, nous trouvons tout d'abord que les deux plus célèbres historiens de l'Église chrétienne, Socrate et Sozomène, ne font guère qu'analyser le récit de Rufin. Le premier se sert de la narration de Rufin qu'il traduit presque mot pour mot, mais en y faisant toutefois deux changements importants : d'abord, l'enfant que guérit la captive est le fils de la reine, et secondement Bacurius meurt, non pas à la bataille d'Aquilée où Eugène fut vaincu, mais à celle qui se livra dans la campagne où le tyran Maxime fut finalement mis à mort par Théodose, en 388. Ce sont là, on en conviendra, deux changements fort importants et dont le dernier est manifestement faux. Quant à la source où Socrate a puisé ses renseignements, il ne fait aucune difficulté d'avancer que c'est dans l'ouvrage de Rufin : « C'est, écrit-il, ce que Rufin dit avoir appris de Bacurius qui, d'abord, avait été roi des Ibères, et qui ensuite s'étant rangé du côté des Romains, fut établi par eux taxiarque de l'armée en Palestine ; et, par la suite, pendant la guerre contre le tyran Maxime, il combattit aux côtés du roi Théodose<sup>1</sup> ». Je dois ajouter cependant que, dans le récit de Socrate, un mot qui ne laisse pas que de surprendre dans le récit de Rufin, est expliqué avec bonheur, ainsi que je le ferai observer plus loin.

Après Socrate, Sozomène raconte presque dans les mêmes termes que Socrate<sup>2</sup> et par conséquent que Rufin, la conversion des Ibères, mais cependant avec quelques différences. Ainsi l'enfant que guérit la captive était bien un enfant du

1) Socrate, *Historia ecclesiastica*, I, 41. — *Patrol. græc.*, LXVIII, col. 129-134.

2) Sozomène : *Hist. Eccl.* II, 24. — *Patr. græc.*, LXVIII, col. 995-1000.



peuple, comme dans Rufin, et non le fils du roi et de la reine. La guérison de la reine suit celle de l'enfant. Je ferai observer ici que les paroles mises par Rufin dans la bouche de la captive refusant les présents du roi sont mises par Sozomène dans la bouche de la reine expliquant au roi qu'il faut laisser de côté les richesses et se résoudre à abandonner leur religion pour se ranger dans celle du Christ qui peut, tour à tour, abaisser ou élever les rois. Le roi hésita, car il lui coûtait d'abandonner la religion de ses pères. La reine, elle, n'avait pas eu de semblable scrupule, car, aussitôt que guérie, elle avait embrassé la religion chrétienne. Seulement, il néglige complètement de nous instruire sur la source de ses renseignements et oublie complètement Rufin.

Par contre, Théophane, dans sa *Chronographie* reconnaît bien que c'est à Rufin qu'il doit l'abrégé des événements miraculeux qui amenèrent la conversion des Ibères ; mais, dans les quelques lignes qu'il consacre à cette conversion, il attribue aux prières de la captive, l'éclaircissement du brouillard qui avait surpris le roi des Ibères<sup>1</sup>. De même Zozime reproduit à peu de chose près le même récit<sup>2</sup>.

## II

### SOURCES INDIGÈNES.

A côté des sources grecques et latines, je dois examiner les sources orientales indigènes, et par là j'entends les œuvres publiées en géorgien et en arménien, à l'exclusion des œuvres coptes ou traduites du copte. Pour ces sources si spéciales et cependant si importantes au sujet qui m'occupe où il s'agit de l'Ibérie, c'est-à-dire de la Géorgie et de l'Arménie

1) Théophane : *Chronographia* I.

2) Zozime, IV, 57-58, édit. Mendelssohn.

qui touchait et touche toujours à la Géorgie, le lecteur ne sera pas sans doute étonné que je me serve de traductions, car je ne sais ni le géorgien ni l'arménien. Pour les œuvres géorgiennes, je m'appuierai sur l'ouvrage intitulé : *Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle*, traduite du géorgien par Brosset<sup>1</sup>; pour les œuvres arméniennes, je me servirai de l'histoire de Moyse de Khorène et de la traduction qu'en a donnée Levailant de Florival en 1841<sup>2</sup>, et que Langlois a retraduite en 1867<sup>3</sup>. Ces auteurs me suffiront amplement pour établir que les œuvres géorgiennes et arméniennes racontaient la conversion des Ibères au Christianisme et la racontaient à peu de chose près comme Rufin, au IV<sup>e</sup> siècle, et les historiens grecs qui se sont inspirés de lui.

Je commencerai par Moyse de Khorène, qui semble le plus éloigné des événements, et qui cependant en était presque contemporain<sup>4</sup>. Il s'exprime ainsi dans son histoire d'Arménie :

Une femme, appelée Nouné, l'une des compagnes dispersées des saintes Ripsimiennes<sup>5</sup>, arrive en fuyant, en Ibérie, à Medzkhita, ville capitale du pays. Cette femme par le mérite de sa vie austère, avait reçu du ciel le don de guérir, et déjà elle avait guéri beaucoup de personnes, notamment la femme de Mihran, gouverneur des Ibères. Mihran lui demanda : « Par quelle vertu fais-tu ces prodiges ? » et il reçut la connaissance de l'Évangile du Christ. L'ayant écoutée avec plaisir, il en parla avec beaucoup d'éloges à ses satrapes. Dans le même temps, la renommée des miracles opérés en Arménie parvint jusqu'au roi et à ses satrapes, ainsi que les aventures des compagnes de la bienheureuse Nouné. Grandement émerveillé de ces faits, il la rapporta à Nouné qui lui confirma jusqu'aux moindres détails. A cette époque, Mihran, étant

1) Brosset, *Histoire de la Géorgie*, Saint-Pétersbourg, 1851.

2) Moyse de Khorène, *Histoire d'Arménie*, trad. de P. Levailant de Florival (Venise, 1841).

3) *Collection des Historiens d'Arménie*, publié par Langlois. Didot, 1869.

4) Il naquit en la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle et serait mort en 487 (?) âgé de plus de cent ans.

5) Ce mot sera expliqué plus tard.



allé à la chasse, s'égara dans les passages difficiles des montagnes, sans que ses yeux fussent obscurcis, mais le temps était brumeux comme lorsqu'il est dit : « Et il appelle de sa voix le brouillard <sup>1</sup> », ou bien selon l'autre : « Il change le jour en une nuit sombre <sup>2</sup> ». Mihran fut surpris par un semblable brouillard qui fut pour lui la cause de la lumière éternelle. Tout effrayé, il se rappela ce qu'il avait entendu dire de Tiridate : qu'ayant voulu aller à la chasse, les châtiments de Dieu s'appesantirent sur lui. Mihran crut que ces mêmes malheurs allaient l'accabler, et, saisi d'une grande terreur, il se mit à prier pour que le brouillard se dissipât et qu'il pût s'en revenir en paix, promettant d'adorer le Dieu de Nouné. Ayant obtenu [ce qu'il demandait], il accomplit sa promesse.

La bienheureuse Nouné, ayant obtenu des hommes fidèles, les envoie à saint Grégoire <sup>3</sup> pour lui demander ce qu'il lui ordonne de faire désormais, car déjà l'Ibérie a reçu avec joie l'annonce de l'Évangile. Elle reçoit l'ordre de briser les idoles, comme il le faisait lui-même, de dresser le précieux signe de la croix, jusqu'au jour où le Seigneur lui donnera un pasteur pour le conduire. Nouné se met à renverser l'idole du dieu du tonnerre Aramazd <sup>4</sup>, qui était dressée en dehors de la ville et dont elle était séparée par le fleuve aux flots impétueux <sup>5</sup>. Les habitants avaient coutume, à la pointe du jour, d'adorer, du haut de leurs toits, cette idole qui se trouvait en face d'eux. Si quelqu'un voulait offrir des sacrifices, il traversait le fleuve et allait sacrifier au temple même. Les satrapes de la ville se soulevèrent en disant : « Qui adorerons-nous donc à la place des idoles ? » — « Le signe du Christ », leur fut-il répondu. Ils élevèrent ce signe sur une riante colline à l'orient de la ville qui en était séparée par une petite rivière <sup>6</sup>. Tous les habitants, dès la pointe du jour, comme c'était la coutume, l'adorèrent, chacun sur le toit de sa maison. Mais, quand ils eurent monté sur la colline et qu'ils virent un tronc d'arbre grossièrement taillé, la plupart d'entre eux le méprisèrent, disant que leur forêt était remplie de bois semblable, et s'en retournèrent. Mais Dieu miséricordieux, comprenant leur erreur, envoya du ciel une colonne de nuages ; la montagne fut remplie des parfums les

1) Job, XXXVIII, 31.

2) Amos, v, 8.

3) Il s'agit de saint Grégoire l'Illuminateur, apôtre de l'Arménie.

4) L'auteur a voulu sans doute parler du dieu Aourah-Mazda, le bon principe des Perses.

5) Le Gour ou Cyrus, d'après Langlois.

6) L'Araxe, d'après le même.

plus suaves, et quantité de voix harmonieuses firent entendre les plus doux accords. Une lumière apparut portant l'image et la forme de la croix de bois et planant au-dessus d'elle au milieu [d'une auréole] de douze étincelles. Tous se convertirent et adorèrent. Depuis ce moment, toutes les guérisons s'opéraient par elle (la croix).

La bienheureuse Nouné s'en alla prêcher la foi dans les autres provinces de l'Ibérie, avec son sincère langage, parcourant le pays sans faste, ni éclat, étrangère au monde et à tout ce qui en dépend, ou, pour parler plus vrai, attachée à la croix, préparant sa vie à l'exercice de la mort, confessant avec sa parole le verbe de Dieu et digne par son zèle d'être couronnée d'une couronne de martyr. Aussi, nous osons l'appeler une apôtre, car elle prêcha l'Évangile depuis le pays de Gghardech<sup>1</sup> jusqu'à la porte des Alains et des Caspiens et jusqu'au pays des Massagètes, comme le apprend Agathange<sup>2</sup>.

Tel est ce récit où le lecteur aura observé un certain nombre de différences avec celui de Rufin, mais aussi un certain nombre de ressemblances. Il y est cependant parlé d'autres sources auxquelles aurait puisé Moïse de Khorène, comme la *vie* de saint Grégoire l'Illuminateur, apôtre de l'Arménie, par Agathange. Je n'ai pas à juger présentement cette *vie*; je dois dire seulement qu'on n'y trouve pas la moindre mention de Nouné et de sa participation à la conversion de l'Ibérie. Langlois avait été frappé de ce fait et, pour l'expliquer, il est obligé de dire qu'« Il est plus naturel de croire que Moïse de Khorène s'en réfère ici à un passage d'Agathange où il est dit que saint Grégoire, soit par lui-même, soit par ses disciples répandit la culture évangélique depuis Satala jusqu'au pays des Chaldek, et depuis *Gaghardeh*, près des confins des *Massagètes*... jusqu'au pays des Caspiens<sup>3</sup> ». Il y a évidemment en ce passage une res-

1) Le pays de Klardjethi des Géorgiens, qui est un canton de la province de Koukarkh.

2) Moyse de Khorène, *Histoire d'Arménie*, II, 86, éd. Florival. — Cf. V. Langlois, *Collection des historiens arméniens*, II, p. 125-126. C'est cette traduction que j'ai citée.

3) Agathange, *Histoire de Tiridate*, dans Langlois, I, p. 18 a, p. 153.



semblance de termes entre le récit d'Agathange et celui de Moïse de Khorène ; mais cela ne suffit pas pour conclure que Grégoire l'illuminateur avait Nouné pour disciple. Je m'en expliquerai d'ailleurs plus loin. Du reste dans la collection des historiens arméniens qu'a publiée V. Langlois, il n'est jamais fait mention de la manière dont s'opéra la conversion des Ibères au Christianisme, par conséquent du rôle de la captive Nouné.

Il en est tout autrement dans les ouvrages qui relatent l'histoire de la Géorgie, et cela se comprend très bien, car si quelque auteur a dû conserver le souvenir de ce fait, c'est bien, on en conviendra, un auteur géorgien auquel ce soin incombait avant tout autre.

### III

#### LES SOURCES COPTES, ARABES ET ÉTHIOPIENNES.

Maintenant que nous connaissons ce que rapportent les auteurs géorgiens et arméniens de la manière dont les Ibères furent amenés à embrasser la religion chrétienne, il nous faut interroger les œuvres coptes et les œuvres arabes ou éthiopiennes traduites du copte.

Pour les renseignements coptes, nous nous trouvons dans une position peu favorable, car nous n'avons pas un récit suivi, mais seulement des fragments dépareillés, et en mauvais état pour la plupart, du récit primitif. Ces fragments se trouvent à Rome, à Paris, à Saint Pétersbourg et aussi au Caire<sup>1</sup>. Le premier des fragments coptes se trouve à la *Bibliothèque nationale* : il comprend un feuillet du volume coté 131,

1) Je ne suis pas certain de ce dernier point, car j'avais prêté un certain nombre de mes copies à l'un de mes élèves qui est venu à mourir et dont je n'ai appris la mort qu'après que ses papiers avaient été dispersés. Si ce fragment existe, comme je le crois, il a été déposé par moi-même en 1885 à la *Mission française au Caire* où il doit être encore.

fol. 13. Quand j'emploie le mot feuillet, je fais preuve de bonne volonté, car c'est fragment de feuillet que je devrais dire, puisqu'il n'y a que 12 lignes fragmentaires au recto, et seulement 4 au verso. Le second se compose de 2 feuillets qui ne se suivent pas et qui font partie de la collection Borgia à la *Bibliothèque de la Propagande*; ils ont été catalogués par Zoëga dans son catalogue au numéro CLXVIII<sup>1</sup>, et publiés en entier par M. Guidi<sup>2</sup>, et c'est dans cette publication que M. Guidi, suivant Zoëga, a rendu le nom d'Ibérie par le nom de la ville de Tibériade. Ces deux feuillets ont été réimprimés par M. Oscar von Lemm qui en a donné une traduction et qui a bien su reconnaître le nom de l'Ibérie, et de cette reconnaissance est née son étude sur la *Conversion des Ibères à la religion chrétienne*<sup>3</sup>. Le troisième fragment se trouve à Saint-Petersbourg dans la bibliothèque de l'Académie des sciences : il provient de la collection Tischendorff et se trouve dans le plus triste état. Des trois feuillets qu'il comprend, le premier a perdu neuf lignes à la première colonne du recto et à la seconde du verso ; à la seconde du recto et à la première du verso, il ne reste plus que quelques lettres. Le second feuillet est à peu près dans le même état, et de la seconde colonne du recto il n'est rien resté qui pût être utilisé, malgré tous les efforts qu'a faits M. Oscar von Lemm. Le troisième feuillet est mieux conservé et, malgré les lacunes du haut des pages, il peut être utilisé. Ce feuillet comprenait la fin du récit et du volume, car on y trouve deux, sinon trois, clausules finales, avec la date de l'année en laquelle a été écrit le manuscrit<sup>4</sup>.

Il peut paraître osé de construire une théorie sur de tels

1) Zoega, *Cat. cod. copt.*, p. 287, n° CLXVIII.

2) Guidi, *Di alcune pergamene sahidiche della collezione Borgiana. Rendiconti della reale Accademia dei Lincei*, 1893, p. 525-529.

3) O. von Lemm, *Kleine Koptische Studien*, I, p. 14-32. Saint-Petersbourg, 1899, publiées par l'Académie des Sciences de cette ville.

4) Cette traduction n'est pas certaine : je la fais d'après les restitutions de M. O von Lemm ; mais je dois dire que ces restitutions ne me paraissent pas du tout satisfaisantes.



fragments ; c'est cependant ce que je vais faire, après avoir traduit à nouveau pour les lecteurs de la *Revue* ces trois fragments.

*1<sup>er</sup> fragment ou fragment de Paris.* (Recto, 1<sup>re</sup> col.). Vie de la bienheureuse vierge Théognoste, la bien aimée du Christ, Jésus, qu'elle a achevée..... 2<sup>e</sup> col... à vous, ô peuple aimant Dieu, afin que par ce qui nous aura été dit...

Verso 1<sup>re</sup> col.... Honorius et Arcadius, les fils<sup>1</sup> du roi aimant Dieu Théodose.

Verso, 2<sup>e</sup> col... comme magistrat. Ils lui accordèrent aussi des richesses. Après des jours, ils lui donnèrent la liberté<sup>2</sup> de retourner dans leur pays. Comme ils sortaient de la Roumanie<sup>3</sup>...

Tel est le premier fragment qui semblera d'abord peu digne de l'attention de l'historien ; mais, tel qu'il est, il nous permettra de faire plus loin les plus intéressantes constatations sur le sujet qui nous occupe. Je passe au second fragment.

*II<sup>e</sup> fragment.* (Je rappelle que les deux feuillets ne se suivent pas.) 1<sup>er</sup> feuillet, 151, recto... le brouillard ; il marcha devant eux jusqu'à ce qu'ils fussent arrivés à leur ville. Mais lorsque le prêtre apprit ces choses, il rendit gloire à la grande beauté du Christ. Quand le matin arriva, la multitude entière se réunit, hommes et femmes, afin d'entendre parler des grandeurs du Christ. Alors le bienheureux Théophane s'assit sur un lieu élevé, et la vierge Théognoste s'assit à ses pieds : il ouvrit la bouche<sup>4</sup>, il les catéchisa<sup>5</sup> et il étendit le discours jusqu'à la septième. heure du jour. D'abord avant toute chose, il leur apprit, conformément à la Genèse<sup>6</sup>, comment Dieu créa le ciel et la

1) Le texte contient l'article  $\pi$  du masculin singulier au lieu de  $\pi$ ; c'est une faute évidente.

2) Littéralement : ils lui donnèrent le relâchement.

3) C'est-à-dire : de l'Empire romain, du pays des Roumis, comme on dit encore en Egypte et dans tout l'empire musulman.

4) C'est-à-dire : il se mit à parler.

5) C'est-à-dire : les enseigna par l'ouïe, en leur parlant de ce qu'ils devaient apprendre.

6) C'est ainsi que je comprends les mots  $\epsilon\chi\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\tau\alpha\ \tau\tau\epsilon\pi\epsilon\kappa\iota\varsigma$ , et non : il leur raconta la création, ainsi qu'a traduit M. O. von Lemm, car le mot grec

terre ; ensuite (il leur apprit) que Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance, qu'il le plaça dans le paradis terrestre), qu'il (l'homme) passa quelque temps à jouir de la nourriture des arbres qui s'y trouvaient<sup>1</sup>. Ensuite le Démoniaque lui donna une loi, afin qu'il ne fût pas sans raison comme les animaux. Mais le diable, lorsqu'il vit la beauté de l'image que Dieu avait accordée à l'homme, il lui tendit (à l'homme) des embûches par envie et il le persuada, par l'entremise de sa femme, de transgresser le commandement qui lui avait été donné. Et quand

γένεσις n'a jamais voulu dire *création*, puisque la création se fait *ex nihilo* et que la *genèse* = γένεσις suppose le concours de deux agents qui participent à la production.

1) M. O. von Lemm a traduit : *und dass er verkündigte habe, dass er gemesse (ἀπολυύειν) die Wonne (τρυφή) iener Bäume*, il a traduit ainsi sa restitution du texte qui porte simplement : ⲁⲩⲱ ⲭⲉ ⲁϣ... ⲉⲩⲱⲩⲉⲩⲱ ⲉϣⲁ...ⲗⲁⲩⲉ ⲡⲧⲉ...ⲫⲏ ⲡⲏⲩⲩ... ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ, car il a complète : ⲁϣⲧⲁⲩⲉ ⲉⲩⲱⲩⲉⲩⲱ ⲉϣⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲉ ⲡⲧⲉⲣⲧⲫⲏ ⲡⲏⲩⲩⲩⲏⲏ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ, ce à quoi je ne peux souscrire. En effet, il n'est jamais dit que Dieu *prêcha, multiplia les paroles à haute voix* = ⲉⲩⲱⲩⲉⲩⲱ; le texte copte de la *Genèse* en ce passage, II, 16, emploie le verbe ϣⲱⲡ (cf. Maspero : *Fragments coptes-thébains de l'Écriture* dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, VI, p. 5) et non ⲧⲁⲩⲉ ⲉⲩⲱⲩⲉⲩⲱ, expression qui serait souverainement impropre et qui d'ailleurs obligerait à changer le mot qui suit ⲉϣⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲉ en ⲉϣⲉⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲉ, comme l'a bien vu M. de Lemm, car, dans les notes dont il a fait suivre sa traduction, il est mis : ⲉϣⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲉ « *wo für zu lesen ist* ⲉϣⲉⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲉ »; mais, même avec cette traduction, la phrase ne serait pas correcte, car l'expression ⲧⲁⲩⲉ ⲉⲩⲱⲩⲉⲩⲱ est toujours suivie d'une conjonction, à savoir ⲭⲉ, et ici cette conjonction ⲭⲉ = ἵνα, parce qu'on emploie le style indirect et que la conjonction ⲭⲉ veut après elle le subjonctif et non par l'optatif. Il faut donc trouver une autre restitution qui n'exige pas l'emploi de la conjonction ⲭⲉ et le subjonctif, mais avec laquelle on puisse remplir la lacune et conserver le participe présent ⲉϣⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲉ. Cette correction se trouve bien dans ⲁϣⲣ ⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲩⲱ = *et qu'il (l'homme) fit un temps jouissant*, etc. De la sorte tout se comprend, sans compter que le nombre des lettres est à peu de chose près le même, 5 au lieu de 4, mais dans ⲧⲁⲩⲉ, le ⲩⲱ occupe la place de deux lettres, tellement on a l'habitude de le faire grand. Je doute de plus qu'il faille restituer ⲡⲧⲉⲣⲧⲫⲏ, et je lirai volontiers ⲡⲧⲉⲣⲟⲩⲫⲏ : *jouissant de la nourriture des arbres qui s'y trouvaient*. Enfin le mot ⲩⲱⲩⲩⲏⲏ n'existe pas dans le dialecte du Sa'id, mais dans le dialecte du nord, ainsi que l'a noté Peyron dans son *Lexique* (p. 296). De plus les ⲡⲩⲩⲩⲏⲏ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ne veulent pas dire *ces arbres* = *iener Bäume*, car le mot ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ne signifie pas *ici*, mais bien *qui étaient là*, ⲉⲧ = *qui* + ⲙⲙⲁⲩ = *en ce lieu qui était le leur*. Ce sont là certes des vécilles, mais des vécilles qui ont leur importance.

2) La note doit encore être fautive et M. von Lemm l'a bien vu en faisant observer qu'il faut lire ⲡⲡⲉϣⲱⲡⲉ.



cela eut lieu, on le chassa du paradis, on l'exila en ce monde, comme dans une prison. Ils (Adam et Ève) donnèrent naissance à des enfants, non plus à l'image de Dieu, mais à leur propre image à eux-mêmes, car, lorsqu'ils eurent été sujets à la mort, ils donnèrent naissance à des enfants mortels, eux aussi. Mais le diable, comme il était un tyran pour la nature humaine<sup>1</sup>, il imagina contre eux une foule de maux divers, de sorte que l'homme fut submergé par l'erreur, à la façon de quelqu'un qui a été englouti dans la mer. Alors le Démon de l'Univers, ayant eu pitié de l'œuvre de ses mains, c'est-à-dire de l'homme, il leur (aux hommes) envoya des médecins pour les guérir<sup>2</sup>... (p. 161)... de son peuple, nous aurions été comme ceux que l'on console. Alors notre bouche a été remplie de joie et notre langue d'allégresse<sup>3</sup>. » Et ils achevèrent<sup>4</sup> la nuit entière dans des hymnes de reconnaissance, ayant vaincu le sommeil par la joie (de chanter) des Psaumes, de sorte que ce qui était écrit s'accomplit : « La nuit est devenue lumineuse en mon délice<sup>5</sup> » ; et encore : « La nuit sera lumineuse comme le jour<sup>6</sup> ». Et ensuite l'archevêque donna la plénitude parfaite de l'imposition des mains aux prêtres, ce qui est l'Épiscopat<sup>7</sup> ; il l'envoya pour la seconde fois, disant : « Sois un bon pasteur et pais convenablement les bre-

1) C'est-à-dire : comme il n'avait aucun droit sur l'homme autre que celui que lui conféraient sa force et sa race, comme un tyran révolté contre son roi légitime.

2) Il y a ici une lacune de 4 feuillets ou huit pages. Les mots qui commencent ce qui suit sont mis à la suite du Ps. CXXV, 1-2, ce qui explique que M. von Lemm a pu compléter le verset 26 : en ramenant son peuple de la captivité.



3) Ps. CXXV, 1-2.

4) Littéralement : ils déposèrent ; mais le texte doit encore être fautif.

5) Psalm. CXXXVIII, 11.

6) *Ibid.*, 12.

7) Je me sépare encore ici de l'interprétation de M. von Lemm qui a traduit : *Dann (εἴτα), nach diesem vollendete der Erzbischof (αρχιεπίσκοπος) die ordination (χειροτονία) des Priesters (πρεσβύτερος) zum Bischofsamte (ἐπισκοπή)*, car l'auteur explique que le dernier grade dans la hiérarchie cléricale est l'épiscopat, tandis qu'avec la traduction de M. von Lemm *zum Bischofsamte* ne rend pas le copte *ετε τεπισκοπη τε*, car il semble bien que M. von Lemm ait pris

l' *ε* de *ετε* pour la préposition, reste du mot  ou  des hiéroglyphes, et qu'il a considéré *τε* qui suit comme une répétition abusive de l'article féminin, tandis que le mot *ετε* est le pronom relatif, comme le montre bien le verbe *τε* qui suit le mot *επισκοπη*.

bis spirituelles de Notre Seigneur ». Et le bienheureux Théophane retourna au pays d'Ibérie. Il trouva l'église qu'on avait bâtie avec soin et avec magnificence. On l'informa aussi des prodiges qui avaient eu lieu par la prière de la sainte vierge Théognoste et surtout par la vertu du Christ et de la Croix sainte (verso, p. 162). Il s'en réjouit d'une grande joie. Et sur le champ, il fit savoir<sup>1</sup> (ce qui était arrivé) au roi et à l'archevêque dans des lettres de cette sorte : « Théophane le minime ose écrire à ceux qui ont eu foi en lui<sup>2</sup> et qui lui ont confié l'épiscopat du pays d'Ibérie. Sachez que la promesse que prononça notre Sauveur en faveur de ses apôtres<sup>3</sup>, en disant : « Si vous aviez la foi, vous diriez à cette montagne : Transporte-toi de ce lieu, et elle se transporterait<sup>4</sup> ». il l'a octroyée à sa servante la vierge sainte Théognoste. Les deux grandes colonnes de marbre qui s'élevaient dans un temple ancien que l'on nomme *Mantis*, le devin que l'on appelle Apollon, les ouvriers ayant eu le dessein de les arracher (de l'endroit où elles étaient) pour les élever sur leurs bases dans le sanctuaire en guise de cancellus de l'autel<sup>5</sup>, ils firent de grandes machines et des plans<sup>6</sup>, sans trouver la manière de...

Et le fragment ne va pas plus loin.

1) Littéralement : il signifie.

2) Le texte contient ici une véritable faute que M. von Lemm n'a pas signalée : il écrit en effet le mot *επατη* qui devrait avoir le suffixe du mot suivant ; or le mot qui suit est l'expression plurielle *πνευματικητε πας* à ceux qui ont eu foi en lui. C'est comme si nous disions : « L'audace d'écrire à son pied de ceux qui ont eu foi en lui. Il faut *επατορ* au lieu de *επατη*. Il se peut que l'expression grecque soit suivie de la traduction copte, comme le cas est fort fréquent dans les œuvres coptes ; c'est ainsi que l'a compris M. von Lemm ; j'ai préféré faire des deux expressions deux phrases avec des sens distincts, c'est pourquoi j'ai donné au verbe grec *πιστεύειν* son sens premier.

3) Cf. Matth., XVII, 20. Le texte est incomplet et mal cité.

4) C'est-à-dire : de treillis. Ce devait être le voile qui séparait le sanctuaire de l'endroit où était le clergé, voile qui s'attachait à deux montants ou à deux colonnes.

5) Littéralement : des pensées.

6) Cette dernière phrase a été mal conçue et mal exprimée ; aussi M. von Lemm en a-t-il fait deux phrases, sans remarquer que la première n'a pas de verbe. L'économie de la phrase était sans doute la suivante : Les deux colonnes de marbre qui étaient dans le même temple, comme les ouvriers voulaient les déplacer, ils firent des machines et conçurent des plans, sans trouver le moyen pour les transporter à l'endroit où ils voulaient les mettre. En outre, la phrase me semble avoir omis quelque chose, car les mots : « dans un temple ancien



Tel est ce second fragment où nous voyons tout d'abord que le mot *τνοφος* = *brouillard* peut être une allusion à l'épisode de la chasse; en second lieu que l'archevêque consécrateur était loin de l'Ibérie, puisqu'il y renvoie celui qu'il a consacré : puis que l'évêque Théophane, en arrivant au siège de son évêché, trouve une église construite par les soins de Théognoste. Dans le récit qu'on lui fait de cette construction, l'évêque apprend le prodige dont la vierge Théognoste a été cause, et il s'empresse de communiquer ce récit à l'archevêque et au roi, c'est-à-dire à l'empereur Constantin, au sujet des colonnes du temple qui y jouent le rôle principal. Nous apprenons enfin que ces colonnes qui décorent l'église construite dans la capitale de l'Ibérie avaient été prises dans un temple dédié à Apollon. Tous ces détails, je les note ici, parce qu'ils me seront plus loin très utiles pour établir la valeur de ces renseignements au point de vue historique. Enfin, je ferai observer que jusqu'ici, ni l'auteur latin, ni les auteurs grecs, ni ceux de Géorgie ou d'Arménie, n'avaient nommé la jeune fille qui fut l'apôtre de l'Ibérie : seul l'auteur copte de ce fragment la désigne sous le nom de Théognoste,

que l'on nommait *Mantis*, le devin, que l'on nomme Apollon », ne sauraient donner satisfaction à l'esprit ; aussi M. von Lemm a-t-il rempli la phrase ainsi : « dans le temple ancien d'une idole que l'on nomme Mantis, le devin ». Cette explication, je dois le dire, ne me satisfait guère qu'à moitié. Nulle part, en effet, je n'ai rencontré le nom de Μάντις donné à Apollon. Il faut donc admettre que d'une manière ou d'une autre, la phrase est fautive. De plus le mot *πρεψυνη* n'a jamais voulu dire *Prophet*, comme traduit M. von Lemm, mais il signifie bien *devin*, comme dans la phrase du ch. xvi des *Actes des Apôtres*, v. : *ἀστυωνε δε ἐπιδῶκ ἐψληλ ὁψεερε ψνμ ερε ὁπῖα πρεψυνη* *ξιως ἀστωμπτ ερον ται ἐπεστ̃ πρεπ ποσ̃ προμπτ ππεσχισοοτε* *εσψυνη* ; c'est-à-dire : « Il arriva que, comme nous étions sur le point d'entrer pour prier, une jeune fille nous rencontra, laquelle avait en elle un esprit devin : elle donnait à ses maîtres de grandes (sommés) d'argent en faisant la devineresse. » Dans les deux passages où le texte copte emploie *πρεψυνη* et *εσψυνη*, le texte grec emploie les mots *πνεύμα πύθωνος* et *μαντευομένη*, les premiers étant une périphrase, le second étant le mot même en question : c'est donc bien la preuve que *πρεψυνη* est la traduction copte de *μαντις* ou *μάντις* en écriture grecque, et que ce mot ne veut pas dire prophète, mais bien devin comme on le traduit d'ordinaire avec raison.

de même qu'il nomme l'archevêque d'Ibérie Théophane : ce sont, comme on dit, deux noms théophores.

*Le III<sup>e</sup> fragment.* Le troisième fragment copte va nous faire connaître d'autres détails. Il se compose de deux feuillets dans le plus triste état. En voici la traduction telle qu'on peut la donner dans l'état du fragment :

(1<sup>er</sup> feuillet recto, 1<sup>re</sup> col.) :... mon père Eustathe m'a envoyé pour te dire <sup>1</sup> de venir et d'être assidue pour nos corps. Si tu le veux, fais-moi charité, sinon je te demande... (2<sup>e</sup> col.) elle répondit en disant... <sup>2</sup> (verso 1<sup>re</sup> col.)... <sup>3</sup> (2<sup>e</sup> col.)... Lorsque nos corps auront été brûlés par le feu, reçois-les à toi comme un sacrifice qui te plaît, ô Seigneur ! Donne donc, Seigneur, la grâce <sup>4</sup>, afin que quiconque fera souvenir de nous sur la terre avec foi, reçoive un repos en ton royaume...

2<sup>e</sup> feuillet recto, 1<sup>re</sup> col.)... entends-les, accorde-leur leur demande. Et quiconque donnera une offrande en notre nom, remplis leurs maisons de biens <sup>5</sup>. Et celui qui prendra souci du livre de notre martyre en sorte qu'il soit écrit, que ta bénédiction soit sur eux et qu'ils ne manquent jamais de biens... (2<sup>e</sup> colonne)... <sup>6</sup> ..... <sup>7</sup> (verso, 1<sup>re</sup> col... et le feu ne fut pas maître de leurs corps et ne brûla pas même les cheveux de leur tête <sup>8</sup>... (2<sup>e</sup> col.) <sup>9</sup>... et lorsqu'on les eut placés en de-

1) A toi, femme, car le pronom personnel *ne* est de la deuxième personne du féminin.

2) C'est tout ce qu'on peut trouver dans une colonne qui devait, elle aussi, avoir 29 lignes d'environ neuf lettres chacune.

3) On ne peut absolument rien tirer de cette colonne où l'on ne distingue que le mot *ⲡⲣⲁⲛⲁ* = *prière* ou *prier*, et le mot *ⲡⲣⲟⲩⲧⲉ* = *Dieu*.

4) C'est-à-dire : accorde-moi la faveur que, etc.

5) Le pluriel est mis ici à cause du collectif *ⲟⲩⲟⲛ ⲡⲓⲙ* = *être quelconque*.

6) Je me sépare encore ici de la traduction de M. Oscar von Lemm qui a traduit ainsi : *Und es schreiben werden* et a mis un *sic* après les premières lettres du mot *ⲡⲉⲓⲥ ⲉⲅⲁⲓⲥ*, signe qu'il a cru à une faute ; je crois au contraire que le verbe *ⲉⲅⲁⲓ* est employé au passif, ce qui est très correct, et le pronom *ⲉ* doit ainsi s'entendre du nom masculin ; *ⲡⲉⲱⲱⲙⲉ*. Le tout revient à dire : ceux qui donneront de l'argent pour le livre de notre martyre, afin qu'on l'écrive.

7) Dans cette colonne on ne distingue que le mot *ⲁⲩⲱ* = *et*, et peut-être le mot *ⲧⲏⲉ* = *ciel*, et encore ce dernier n'est-il pas certain.

8) Littéralement : le poil de leur tête. Ce qui suit ne donne aucun mot, sinon le mot *(ⲁ)ⲉⲱⲱⲕ* ou *(ⲉ)ⲉⲱⲱⲕ* : *accomplit*, ou : *accomplissant*.

9) Les premières lignes que M. von Lemm a lues en tête de cette colonne sont incomplètes et ne donnent aucun sens.



hors<sup>1</sup>, on les plaça sur la terre, on trouva qu'ils avaient accompli leur vie<sup>2</sup>; une grande crainte saisit tous ceux (qui étaient là), parce que le feu ne les avait pas touchés et parce que les cheveux<sup>3</sup> de leurs têtes n'étaient pas brûlés; mais leurs corps étaient lumineux comme la neige<sup>4</sup>. Toute la foule s'écria, disant : ... (3<sup>e</sup> feuillet recto, 1<sup>re</sup> col.)... la sainte Théognoste envoya ses esclaves; ils prirent les corps saints, ils les ensevelirent en des étoffes de soie, ils les mirent dans des cercueils. Mais l'évêque baptisa la foule entière au nom du Père du Fils et du Saint-Esprit : on les porta (les corps des saints) en des vêtements précieux<sup>5</sup>. Ils restèrent tous rassemblés, depuis leur petit jusqu'à leur grand<sup>6</sup>... (2<sup>e</sup> col.)...<sup>7</sup> en ce jour-là, la sainte Théognoste fit... d'âme<sup>8</sup>. Et une autre femme chrétienne, qui souffrait les douleurs de l'enfantement, lorsqu'elle apprit que l'on brûlait les saints, elle se leva en hâte, elle dit :<sup>9</sup> ... (verso, 1<sup>re</sup> col.)... ces saints martyrs accomplirent leur vie). Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, vivificateur et consubstantiel, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles, amen.

1) C'est-à-dire : en dehors du lieu d'où on les avait amenés.

2) Littéralement : on les trouva ayant achevé leur vie.

3) Littéralement : leurs poils.

4) Cette expression peut paraître extraordinaire; mais si l'on réfléchit tant soit peu, on la comprendra très bien. Ce qui est plus difficile à expliquer, c'est qu'un auteur égyptien écrivant pour des Égyptiens, ait pu parler de la neige qui me semble avoir été complètement inconnue en Égypte. Le copte n'a pas de mot pour exprimer *la neige*, et il emploie le mot grec χιών. La langue ancienne ne la connaît pas davantage et n'a pas, non plus, de mot pour l'exprimer.

5) Le mot du texte *garre* n'est pas connu dans le dialecte sa'idique avec cette vocalisation, mais avec la voyelle o, *gorre*. Peut-être y a-t-il une faute d'impression.

6) C'est-à-dire : depuis le plus petit jusqu'au plus grand.

7) Lacune d'au moins huit lignes.

8) Ni M. von Lemm, ni moi-même n'avons pu combler la petite lacune de trois ou quatre lettres qui termine la ligne, et le mot *μψυχῆ* = *d'âme* n'est pas fait pour faciliter la tâche; cependant on peut penser à la rigueur que Théognoste fit une *fête spirituelle* en ce jour-là.

9) Je ne saurais admettre la restitution de M. von Lemm qui a ainsi rempli les lacunes du texte : (ne)ϣac κκ(ετqι ρα π)τα(he) .. et a traduit *und sprach zu denen welche die Särge (?) tragen...*; car il faut supposer que la combustion des corps qui dut demander un certain temps, surtout si ces martyrs étaient nombreux, comme ils l'étaient, et le texte dit bien : lorsqu'elle apprit qu'on brûlait les corps des saints; l'on ne conçoit pas très bien, s'il en est ainsi, que cette femme se lève pour aller évidemment au lieu où l'on faisait brûler les martyrs et qu'elle s'adresse ainsi de but en blanc, à ceux qui por-



(2<sup>e</sup> col. 1). O Seigneur, Jésus le Christ, aie pitié du frère <sup>1</sup> qui a supporté le souci de ce livre et l'a placé dans l'église d'apa Kosma, ainsi que de ses frères de la ville de Piom <sup>2</sup>. Amen. Et faites aussi souvenir de

taient les cercueils. Les cercueils de qui ? Évidemment des martyrs, ce qui me semble peu probable. C'est pourquoi je ne peux admettre la restitution proposée : cette restitution exige de plus dans une seule ligne 12 lettres, quand la moyenne n'est que de 9 ou 10. Je préfère donc laisser la ligne non restaurée et le passage non traduit.

1) Il manque un certain nombre de lignes en tête de cette colonne, et les deux premières qui soient quelque peu lisibles contiennent des lettres en écriture secrète que les systèmes ordinaires de lecture ne permettent pas de lire. Après l'intervalle d'une ligne laissée en blanc dans le manuscrit, on lit :  $\text{ϩϥ μαρτυ}$   $\text{ρον ϫϩϥ}$ . Je ne sais ce que signifient les deux premières lettres ; quant à ce qui suit je crois bien qu'il faut l'expliquer ainsi : (Ère) des martyrs, 669. Ce chiffre va se retrouver d'ailleurs ; il est, ainsi que tout ce qui va suivre, en écriture courante et non de l'écriture classique du manuscrit lui-même.

2) Littéralement : fais une pitié avec le frère.

3) Je ne me rallie pas à la traduction de M. von Lemm qui a joint les mots de ses frères à « au couvent d'Apa Kosma » ; les mots  $\text{μη περσπητ}$  dépendent de  $\text{επε ορηα}$ , et l'auteur de cette clause demande pitié pour lui et pour ses frères de la ville de Piom, c'est-à-dire de la ville de Medinet el-Fayoum, ou simplement : de Fayoum. Il s'agit ici de celui qui a fourni l'argent pour acheter le parchemin et payer le copiste, et le mot  $\text{con}$  = frère ne doit pas s'entendre dans le sens de moine, malgré la présence de  $\text{παπα κωσμα}$ , car au lieu du « couvent » il peut très bien y avoir eu  $\text{†εκκλησια}$  = l'église, comme le cas est assez fréquent et comme je l'ai admis, tandis que M. von Lemm a préféré sous-entendre le couvent, *das Kloster*. D'ailleurs la mention de tous les frères de la ville de Piom vient encore confirmer ma traduction, car si le mot  $\text{con}$  devait s'entendre d'un moine, il n'y a nulle raison pour que le mot  $\text{σπητ}$  ne doive pas avoir le même sens, et l'on est tout surpris de trouver des monastères ou des couvents dans l'intérieur de la ville de Fayoum, alors que la coutume générale était de construire les monastères en dehors des villes. D'ailleurs il n'est pas dit que cette église se trouvait au Fayoum, ni surtout dans la ville de Fayoum. Abou Saleh, l'Arménien, dans son livre sur les monastères et les églises d'Égypte (éd. Evetts, p. 202-208, de la traduction, fol. 69 b à 72 b du texte) ne cite pas d'église avec monastère de ce nom dans la ville de Fayoum : il est vrai qu'il ne les cite pas tous ; mais je le répète, rien n'indique qu'il faille situer cette église à Fayoum ou au Fayoum. D'après Abou Saleh, il n'y aurait eu en Égypte qu'une église de ce nom, à Atfieh (*ibid.*, 36 a) et un autel à Alexandrie (41 b) et trois églises en l'honneur des SS. Côme et Damien, l'une à Qeft (81 b), dans le couvent d'Abou Basandah, c'est-à-dire Pisentios, une seconde à Damouh, près de Gizeh (66 b) et une troisième dans le couvent d'El-Qousaïr (51 a). Et c'est tout. Quoique je sache très bien que l'église ou le couvent d'Apa Cosma ait pu être détruite ou détruit à l'époque où Abou Saleh vivait en Égypte, cependant, comme je sais avec quel amour les Coptes veil-



moi, le diacre Joseph, l'écolier, serviteur de Dieu et du saint apa Kosma<sup>1</sup>.  
 Priez, pour moi, afin que Dieu me fasse miséricorde. Amen.

Selon le temps des saints martyrs de Dioclétien (année) 669.

Un quatrième feuillet est joint aux trois que je viens de faire passer sous les yeux de mes lecteurs. Au témoignage de M. von Lemm, ce quatrième feuillet faisait partie du dos du manuscrit, inséré et collé, entre le manuscrit et la reliure<sup>2</sup>. Ce dernier feuillet contient aussi des notes finales écrites, les unes en copte et les autres en arabe ;

Les premières contiennent aussi de l'écriture secrète après laquelle viennent les deux notes suivantes que j'ai traduites d'après la lecture de M. von Lemm, car sur la phototypie qui en est donnée, elles sont à peine lisibles :

Que fasse souvenir de moi (quiconque lira ce livre) ... soit clerc, soit

laient à ce que leurs églises ne disparussent pas, je suis enclin à trouver étrange qu'une église ou un couvent mentionné dans la note dont il s'agit ait pu disparaître sans laisser de trace, du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle, de l'an 953 à l'an 1208, c'est-à-dire dans un espace d'environ 250 ans.

1) M. O. von Lemm a traduit ce mot par *niedrig* = *minime, inférieur* ; je suis plutôt tenté d'y voir un qualificatif du scribe, de celui qui a appris l'écriture : *chw* et *chovr*. Les exemples cités par Zoëga, notamment le second (*Cat. cod. Copt.*, p. 546, note 16) montrent bien qu'il s'agit d'écoliers, et d'écoliers jaloux de la science de leurs condisciples. Comme toute la science des écoliers coptes se résumait dans le bel art d'écrire, je serais assez tenté de croire que c'est du scribe qu'il s'agit, non du scribe qui avait copié ce volume, mais de celui qui avait copié le volume sur lequel fut copié celui de Saint-Petersbourg.

2) Ici encore le texte, de quelque manière qu'on l'explique est fautif. M. von Lemm traduit par : *des Gottes des heiligen Apa Kosma und seiner Brüder*. Pour traduire ainsi, il faudrait un texte comme le suivant : *ⲛⲧⲉ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲡⲉⲁⲣⲓⲟⲩ ⲁⲛⲁ ⲕⲱⲥⲙⲁ* ; mais le texte porte seulement *ⲛⲧⲉ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲉⲁⲣⲓⲟⲩ* etc. ; je sais bien que dans les clauses finales mises par les scribes à la fin des livres qu'ils venaient d'écrire, il ne faut pas chercher un emploi strict de la grammaire ; mais le sens général de la note me fait préférer la traduction que j'ai donnée et pour laquelle le texte devrait être (*ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉⲁⲣⲓⲟⲩ*, ou peut-être *[ⲙ]ⲛⲛⲉⲁⲣⲓⲟⲩ*). Puis M. von Lemm, fidèle à lui-même, a fait dépendre *ⲙⲡⲉⲁⲣⲓⲟⲩ*, soit de serviteur, soit de Dieu, tandis que je les fais dépendre de l'expression *ⲓⲣⲓ ⲛⲁⲙⲉⲩⲧⲉ* = *fais souvenir de moi et de mes frères*. Je persiste à croire que j'ai raison.

laïque... anagnoste, afin qu'ils disent<sup>1</sup> : Que le Seigneur protège celui qui l'a écrit. — Le Seigneur avant toute chose.

Et en arabe : Au nom de Dieu le miséricordieux et le pitoyable. Que Dieu ait pitié de celui qui lira ce livre et bénisse celui qui l'a écrit, par la miséricorde et la pitié. Amen, ô maître du monde. A été écrit le jeudi... du mois de Baschons, année.. 46<sup>a</sup>.

Tel est ce troisième fragment, et d'après cette fin d'un manuscrit ou d'un ouvrage contenu dans le manuscrit, il s'agit d'une sainte Théognoste, riche, ayant des esclaves, qui veille à ce que les corps de certains martyrs soient dignement ensevelis, alors qu'on les voulait brûler, et qui les fait déposer en des châsses de bois précieux. Ce sont là des détails nouveaux que nous n'avons pas encore trouvés dans aucune autre source de renseignements et qui vont même à l'opposé des autres récits. Nous les examinerons de très près au paragraphe suivant, afin de juger si ce troisième fragment appartient bien au même récit que les précédents, comme l'a cru M. von Lemm. Ce qu'il faut retenir à présent de ce manuscrit, c'est qu'il fut écrit par l'*écolier* scribe Joseph, en l'an des martyrs 669, c'est-à-dire en l'an 953 de notre ère, par conséquent au x<sup>e</sup> siècle, et que M. von Lemm<sup>2</sup> a cru que, quelques années plus tard, le scribe a ajouté les clauses du quatrième feuillet, ce qui est loin, bien loin d'être certain, car le nombre 300 de la date 346 ne se lit pas dans le manuscrit et a été ajouté d'après le baron Rosen et le professeur Barthold, ce qui est bien une recommandation, mais non une recommandation suffisante pour faire adopter cette restitution que rien n'impose, qui devrait, ce semble, puisque ce

1) τε est pour ΜΤΕ = *afin que*.

2) *Das vierte Blatt besteht aus einem Pergamentfetzen, welcher auf Bannrinde aufgeklebt ist und den hinteren Deckel der Handschrift gebildet haben muss.* — O. von Lemm : *Iberica*, p. 35. — Ce qui prouve qu'il ne faut jamais désespérer de rien.

3) M. von Lemm a ajouté ici le chiffre 300 ; on aurait pu aussi bien ajouter 400 ou 500. Avec le chiffre 3 des centaines on a complété le chiffre 346 de l'hégire, c'est-à-dire l'année 958 de notre ère.



feuillet faisait partie de la couverture du manuscrit, contenir une date plus ancienne que celle de notre fragment, mais qui au contraire en contient une plus récente, 958 au lieu de 953.

Mais à côté de ces documents d'origine purement copte, il y en a d'autres qui, bien que d'origine également copte, ne nous sont parvenus que sous un vêtement d'emprunt, arabe ou éthiopien. Je citerai d'abord le document arabe qui provient de ce que nous appelons le *Synaxare*, un livre qui se lisait à la *Synaxe* ou réunion des chrétiens à l'église et qui correspondait à notre *martyrologe*. Ce livre est un résumé des vies de saints et d'actes des martyrs, résumé parfois assez étendu : comme cela a lieu encore dans l'Eglise catholique, le *Synaxare* copte avait une partie commune à toutes les Eglises d'Égypte et une autre qui était propre à chaque Eglise, comme chaque diocèse catholique a son *propre du diocèse*, où il fait entrer les saints particuliers du diocèse, qu'ils aient ou non trouvé entrée dans le martyrologe général. Le *synaxare* copte a pour auteur deux évêques de la Basse Égypte : ils durent, avoir sous les yeux presque toute la littérature copte afin de la pouvoir résumer, et c'est à leur œuvre que je vais avoir recours<sup>1</sup> :

Voici donc ce que le *Synaxare* dit à la date du 17 Thot :

Et en ce jour mourut la religieuse sainte Théognoste : elle vivait au temps des deux rois pieux, Arcadius et Honorius. Et il arriva dans ces jours que les envoyés du roi des Indes étaient venus avec des présents pour le roi, et, lorsqu'ils s'en retournèrent, ils trouvèrent la sainte Théognoste ayant dans la main un livre dans lequel elle lisait. Ils l'enlevèrent et la conduisirent dans leur pays, où elle devint la Maîtresse sur la suite du roi et sur ses femmes. Et il arriva que le fils du roi tomba malade d'une maladie grave : elle le prit sur son sein, elle le

1) Presque toutes les grandes bibliothèques en possèdent un exemplaire, ou même plusieurs : j'en possède aussi un qui me fut donné pendant mon premier séjour en Égypte : il provient de Neggadeh et contient un grand nombre de renseignements qui n'existent pas dans les *Synaxares* de Paris ou du Vatican, les seuls dont j'ai connaissance.

signa du signe de la croix et il guérit sur le champ. Et la nouvelle s'en répandit dans le pays, et depuis ce jour, elle fut regardée, non comme une esclave, mais comme une dame vénérable. Il arriva que le roi voulut aller à la guerre, et il survint un brouillard et des nuages ; comme il savait le signe de la croix qu'avait fait Théognoste, il le signa sur le vent : le beau temps se fit, et, avec le signe de la croix, il vainquit ses ennemis. Et, lorsqu'il revint de la guerre, il se remit entre les mains de la sainte et lui demanda de leur donner le baptême, à lui et à tous les habitants du pays. La sainte lui apprit qu'il ne lui était pas permis de baptiser qui que ce fût, parce qu'elle était femme. Et ils envoyèrent vers le roi Honorius, lui apprirent qu'ils étaient arrivés à la foi et le prièrent de leur envoyer un prêtre qui les baptisât. Il leur envoya un prêtre saint qui les baptisa tous et leur donna le corps et le sang du Messie. Et la vierge se réjouit beaucoup de l'arrivée (du prêtre), ils se bénirent l'un l'autre : elle leur bâtit un monastère et de nombreuses vierges furent près d'elle qui aimèrent sa forme<sup>1</sup>. Et quant au prêtre, lorsqu'il fut retourné vers le roi (Honorius) et qu'il lui eut appris la conversion des infidèles à la foi, il (le roi) se réjouit grandement. Alors il le nomma évêque et le fit retourner vers eux. Et leurs âmes se réjouirent. Ils avaient bâti une grande église ; alors ils eurent besoin de colonnes. Il y avait là un temple où étaient de belles colonnes ; alors la vierge pria et les colonnes avec leurs bases changèrent de place et vinrent vers l'église. Alors les fidèles louèrent Dieu et ceux qui étaient dans l'adoration des idoles se convertirent tous à la connaissance du Messie. Et quant à la vierge, elle mourut en ce couvent au milieu des vierges. Que leurs prières saintes soient avec nous : Amen<sup>2</sup>.

Il résulte de cet abrégé que la sainte jeune fille, Théognoste, vivait sous Arcadius et Honorius ; qu'un jour, comme elle lisait un livre, et ce livre devait être la Bible, le livre par excellence, elle fut enlevée par une ambassade envoyée des Indes vers les empereurs Arcadius et Honorius, laquelle s'en

1) C'est-à-dire : qui aimèrent la forme de sa vie, la manière dont elle vivait et voulurent vivre comme elle.

2) J'ai traduit ce passage d'après mon manuscrit et les lecteurs qui voudront comparer cette traduction à celle que Wüstenfeld a publiée depuis longtemps, n'y trouveront pas grande différence. — Cf. Wüstenfeld : *Das Synaxarium der Copten*, vol. I, p. 32.



retournait en son pays et qui ne trouva rien de mieux à faire que d'enlever les sujets des rois à la cour desquels elle avait été accréditée.

Au pays des Indes, cette jeune fille, devenue l'esclave du roi, vit son sort changer tout à coup à la suite d'une guérison miraculeuse qu'elle opéra sur le fils du roi en faisant le signe de la croix. Le roi, quoique non converti, penchait déjà sans doute vers la religion chrétienne, lorsque, dans une guerre, il se vit soudain enveloppé d'un brouillard fort dense et de nuages épais : comme il avait appris de la sainte à faire le signe de la croix, il le fit et soudain tout fut dissipé, et il vainquit ses ennemis. Revenu de la guerre, il se mit entre les mains de la jeune fille pour achever son instruction et lui demander le baptême ; mais comme elle ne pouvait le lui donner, ils prirent la résolution d'envoyer un message à l'empereur Honorius, et tout se passa comme le *synaxare* le raconte. Ces détails concordent en partie seulement avec le récit de Rufin et l'œuvre copte que j'ai citée : dans tout le reste, ils sont différents.

Les œuvres éthiopiennes nous ont conservé deux résumés de l'histoire de Théognoste. Le premier se trouve dans le *synaxare* éthiopien au 17<sup>e</sup> jour du mois de Moskaram, « lequel correspondait au premier mois, de l'année égyptienne<sup>1</sup> ». Voici le résumé qu'en a donné l'auteur du catalogue des mss. éthiopiens de la *Bibliothèque nationale* :

Mort de sainte Théognoste qui vécut du temps des empereurs Honorius et Arcadius. Elle fut emmenée, étant jeune fille, par certains ambassadeurs du roi de l'Inde dans leur pays, où elle devint l'esclave du roi. Elle accomplit des miracles au moyen de la croix et convertit le roi à la religion chrétienne. Celui-ci fit bâtir pour elle un monastère dont elle fut l'abbesse jusqu'à sa mort<sup>2</sup>.

Si ce résumé est exact, le lecteur verra de lui-même que

1) *Synaxare éthiopien*, fol. 3. — Cf. *Catalogue des mss. éthiopiens, gheez et amhariques de la Bibliothèque nationale*, p. 152, col. 2, mais le 17 Thot ne correspondait pas au 18 septembre comme l'auteur l'assure.

2) *Ibid.*, p. 155, col. 2.

le texte éthiopien reproduisait assez exactement le résumé du synaxare copte.

Le second résumé se trouve dans la chronique de Jean de Nikiou et d'après la traduction qui en a été donnée, ce résumé dit :

Après la mort (de Constantin), les habitants du Yemen apprirent à connaître Dieu et furent illuminés par l'éclat de la gloire de Notre-Seigneur Jésus-Christ (qu'il soit loué !) par le fait d'une sainte femme nommée Théognoste. C'était une vierge, une religieuse qui avait été enlevée de son couvent situé sur le territoire romain, emmenée comme captive et donnée au roi du Yemen. Cette femme chrétienne était douée à un haut degré de la grâce du Seigneur et elle accomplissait de nombreuses guérisons. Et quant au roi de l'Inde, elle le convertit à la vraie foi : il devint chrétien par son influence, ainsi que tous les habitants de l'Inde. Puis, le roi de l'Inde et ses sujets demandèrent au pieux empereur Honorius de leur donner un évêque. En apprenant qu'ils avaient embrassé la vraie religion et qu'ils s'étaient convertis à Dieu, l'empereur éprouva une grande joie et leur donna un saint évêque, nommé Théonios (*sic*) qui les exhortait, les instruisait et les fortifiait dans la foi du Christ notre Dieu, jusqu'à ce qu'ils fussent dignes de recevoir le baptême, qui est la seconde naissance : tout cela par l'effet de la prière de la sainte vierge Théognoste. Gloire à Notre-Seigneur Jésus-Christ qui seul accomplit des miracles et confère des bienfaits à ceux qui espèrent en lui <sup>1</sup>.

L'auteur de cette traduction a bien vu que les événements racontés dans cette partie de l'œuvre qu'il publiait avaient rapport à la conversion de l'Ibérie, et il a mis en note : « La première partie de cette histoire est un résumé du récit de Rufin (*Hist. eccles.*, lib. I, cap. x), reproduit par Socrate (*Hist. eccles.*, lib. I, cap. xx), par Sozomène (*Hist. eccles.*, lib. II, cap. vii), et par d'autres, relatif à la conversion des Ibères du Pont-Euxin. C'est par erreur que l'auteur ou le traducteur a introduit dans cette narration le nom de l'*Inde* et du *Yémen*. Mais notre texte n'a pas été emprunté directement à ces auteurs qui ne mentionnent pas le nom de

1) *Notices et extraits des mss.* 1883 : *Chronique de Jean de Nikiou*, traduction, p. 427.



sainte Théognoste. Il vient de la même source que l'histoire de sainte Théognoste insérée dans le *synaxare* jacobite, au « dix-septième jour du mois de septembre<sup>1</sup> ». J'examinerai au paragraphe suivant la question de savoir si cet auteur a résumé, même indirectement d'après le récit de Rufin, l'histoire de la conversion des Ibères au Christianisme.

Je ferai observer à propos de l'expression *Inde* que le traducteur éthiopien a employée après avoir d'abord écrit *Yémen*, que la suite immédiate de la *Chronique de Jean de Nékiou*, indique de quelle partie du monde il s'agit; ce traducteur écrit en effet :

Il en fut également ainsi dans l'*Inde* qui est la grande Inde. En effet les habitants de ce pays avaient autrefois accueilli un homme de noble naissance nommé *Afroudit*, originaire de l'Inde, et l'avaient choisi pour évêque : il fut institué et ordonné par Athanase l'apostolique, patriarche d'Alexandrie, à qui il avait raconté comment ses yeux avaient acquis la grâce du Saint-Esprit et comment ils avaient obtenu le salut de leur âme par le mérite du saint baptême et étaient devenus dignes de ce bienfait.

Or cet *Afroudit* de la chronique est bien le Frumentius qui fut envoyé par saint Athanase, non pas dans l'Inde telle que nous l'entendons aujourd'hui, mais sur le Haut Nil, dans le pays que les anciens Egyptiens nommaient l'Ethiopie et qui comprenait l'Abyssinie actuelle dont Frumentius fut bien l'apôtre autant que nous pouvons le savoir. L'histoire de Frumentius est aussi racontée par Rufin au chapitre qui précède l'histoire de la conversion des Ibères<sup>2</sup>, et par Socrate<sup>3</sup> et Sozomène<sup>4</sup>. Comme cette histoire a beaucoup de traits de ressemblance avec celle de la conversion des Ibères, je vais la résumer brièvement et d'après Sozomène dont le récit est beaucoup mieux fait que celui de Socrate et surtout que celui de Rufin, car le texte de ce dernier fourmille de

1) *Ibid.*, p. 409, note 1.

2) Rufin, *Hist. ecclesiast.*, I, cap. ix.

3) Socrate, *Hist. ecclesiast.*, I, cap. xix.

4) Sozomène, *Hist. ecclesiast.*, II, cap. xxiv.

fautes et par suite est très obscur, du moins tel qu'il est publié dans la *Patrologie* de Migne.

D'après le récit de Sozomène, un riche philosophe de Tyr nommé Méropius suivant la coutume des philosophes grecs qui avaient voulu voir les pays dont ils parlaient, notamment de Platon qui avait visité l'Égypte et la Sicile<sup>1</sup>, pris d'émulation et accompagné de deux petits enfants (*pueruli*) qu'il voulait instruire, conçut la pensée de visiter les Indes. Il fit le voyage sans incidents, recueillit les faits et les observations qu'il désirait et reprit le chemin de sa patrie. Dans le voyage de retour, la nécessité l'obligea de descendre à terre pour se procurer de l'eau ou d'autres choses nécessaires à la subsistance<sup>2</sup>. Par malheur, on se trouvait à une époque où les Romains avaient rompu la trêve avec les Indiens, et où ceux-ci avaient l'habitude d'exterminer tous ceux qui entraient dans leur pays : ces Indiens surprirent la barque de Méropius et le massacrèrent avec tout son équipage. Quant aux deux enfants, ils étaient tranquillement assis sous un arbre, occupés à apprendre leurs leçons : frappés de leur beauté, les Indiens les épargnèrent et les conduisirent à leur roi, qui en fit ses esclaves. Ces deux enfants se nommaient Edesius et Frumentius. Après quelque temps, le roi fit d'Edesius, le plus jeune, son panetier, et de Frumentius le plus âgé et celui qui lui parut le plus intelligent, il fit quelque chose comme son secrétaire pour toutes les affaires de son royaume. Il n'eut qu'à se louer de leurs services ; aussi quelques années plus tard, quand il mourut, il leur donna la liberté, et les deux jeunes gens résolurent de retourner dans leur patrie.

1) Ce préambule de Sozomène ne se trouve ni chez Socrate, ni chez Rufin : celui-ci parle simplement d'un voyage fait dans l'Inde par le philosophe Méropius ou Métrodore. De même Socrate cf. *opera citata*.

2) On ne conçoit guère comment ce Mérope avait été obligé de descendre à terre pour se procurer de l'eau, lorsqu'il avait le Nil à sa disposition ; pour les autres provisions, une descente à terre se comprend très bien. Sans doute l'auteur de ce récit croyait à une navigation par mer, ce qui expliquerait la mention de l'eau ; mais j'expliquerai plus loin que la navigation se fit bien sur le Nil.



Mais la femme du roi, laquelle avait un enfant encore tout jeune, les pria tellement de conserver l'administration du royaume jusqu'à la majorité de son fils, que, par pure bonté d'âme, ils cédèrent à ses prières et conservèrent leurs fonctions. S'étant enquis si, par hasard, parmi les marchands *romains* qui remontaient le Nil, il n'y avait pas de chrétiens, ils accueillirent avec joie tous ceux qui se présentèrent à eux avec ce titre, leur bâtirent une église où ils priaient avec eux. Quand la majorité du roi fut arrivée, ils sortirent du pays qu'ils avaient administré et revinrent en leur pays. Le plus jeune se rendit de suite à Tyr pour retrouver ses parents : on le fit prêtre. Quant à Frumentius, il *descendit* jusqu'à Alexandrie où il raconta au patriarche Athanase ce qu'il avait fait dans l'Inde, le priant d'y envoyer un évêque. Athanase réunit une assemblée de prêtres, leur apprit ce qu'avait fait Frumentius et leur demanda s'ils n'avaient pas sous la main celui qu'il convenait d'envoyer au roi de l'Inde. On l'approuva ; Athanase ordonna Frumentius évêque et l'envoya en ce même pays dont il était à peine revenu et où il fut le premier évêque. Je ne veux pas m'attarder à faire ressortir ici les impossibilités de ce récit où un philosophe pour mieux instruire ses élèves les conduit tout jeunes jusqu'au fond de l'Afrique, les laisse apprendre leurs leçons sous un arbre, pendant qu'il va aux provisions et cherche de l'eau, quand l'eau est abondante devant lui et qu'il n'a qu'à la puiser dans le fleuve, etc. ; mais je ne peux m'empêcher d'expliquer ce mot *Inde* que nous avons déjà trouvé dans le récit de la conversion des Ibères. Le mot *Inde* dans ces deux récits ne désigne pas le même pays : il se comprendrait dans le second, mais détonne absolument dans le premier. Pour les auteurs chrétiens de l'Égypte, l'Inde signifiait les pays occupés par les races nègres, tant en Abyssinie que sur le Haut-Nil proprement dit, et même depuis la Basse et la Haute Nubie. De là, la division que Rufin d'abord et Socrate ensuite donnent de l'Inde citérieure et de l'Inde ultérieure, quoiqu'ils n'en comprissent rien par

eux-mêmes. Les anciens Egyptiens appelaient ce pays de plusieurs noms comme Kousch, le pays des nègres, le *Tonouter* ou pays des Dieux, parce que leurs ancêtres en étaient descendus. Ces appellations se perdirent dans la suite des temps, à mesure que les changements politiques se produisirent ; mais les détails qui sont donnés, pour étranges et fantastiques qu'ils soient, montrent bien qu'il s'agit de territoires africains. Tout d'abord, il est impossible d'aller dans l'Inde par eau, si par Inde il faut entendre les pays de l'Extrême-Orient, ou simplement les pays de l'Asie les plus rapprochés de l'Afrique, comme l'Arabie et l'Yémen, dont parle le texte éthiopien de la Chronique de Jean de Nikiou, car l'isthme de Suez n'était pas percé et, malgré le canal de Darius qui mettait le Nil en communication avec la mer Rouge, ce canal, bien que réparé par Trajan, était complètement ensablé à cette époque et ne fut rouvert que sous les Arabes. Pour se rendre par eau dans l'intérieur de l'Afrique et pour en revenir, il n'y avait qu'une voie, la voie royale du Nil qui, de tout temps, a servi de grand chemin aux habitants de l'Égypte comme à ceux qui, de l'intérieur de l'Afrique, la voulaient envahir. De plus les Grecs, les Romains et les Byzantins leurs successeurs, ne furent jamais les maîtres de l'Arabie ou de l'Yémen : ils furent au contraire les maîtres de la Basse et de la Haute Nubie jusqu'à un certain point : ils firent des traités avec les peuples riverains du Nil, traités qui furent souvent violés par les nègres ou les Nubiens qui envahissaient l'Égypte, comme ces Blemmyes contre lesquels les Grecs du Bas-Empire faisaient encore la guerre sous Justinien et sur les invasions desquels nous renseigne la *vie* de Schenoudi <sup>1</sup>, et ce traité relatif à l'île de Philée où ces Blemmyes étaient admis à venir chaque année rendre leurs hommages à la

1) E. Amélineau : *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles.* — *Vie de Schenoudi*, p. 49, 70, 96, seqq. etc. et cf. aussi *Œuvres complètes de Schenoudi*, I, p. 59 du même auteur.



déesse Isis. Qu'il s'agisse bien de la Nubie et même d'un pays qui s'avance davantage dans l'intérieur de l'Afrique, c'est ce que nous prouve le nom d'un personnage très connu dans l'histoire ecclésiastique de l'Afrique, à savoir celui de Frumentius.

Frumentius qui est dit avoir été envoyé par saint Athanase dans les pays qu'il avait gouvernés pendant la minorité du roi, fils de celui qui lui avait rendu la liberté en mourant, n'est autre, en effet, que l'apôtre de l'Abyssinie et c'est bien lui que le scribe éthiopien de la *Chronique de Jean de Nikiou*, qui n'était pas des plus corrects dans l'orthographe des noms propres grecs ou étrangers, a appelé Afroudit, ce qui est la transcription de deux syllabes, première et dernière du nom de Frumentius éthiopianisé, c'est-à-dire du nom grécisé de Φρουμέντιος, car il ne manque à cette transcription que la syllabe *men*. Il est nommé chez les Éthiopiens *abba Salama*.

Ce Frumentius est dit avoir été ordonné évêque par saint Athanase. A ce sujet diverses controverses se sont élevées entre les éditeurs des œuvres de Rufin, de Socrate, de Sozomène, etc., sur l'année à laquelle avait eu lieu l'envoi de Frumentius en Éthiopie, c'est-à-dire en Abyssinie. Ces controverses sont oiseuses pour le sujet qui m'occupe : elles n'ont guère d'intérêt pour ce qui concerne l'année de la conversion de l'Éthiopie abyssinienne ; l'envoi de Frumentius par saint Athanase est bien certain, puisque lui-même, dans son *Apologie* à l'empereur Constant écrit qu'on l'avait accusé d'avoir écrit aux rois d'Axoum pour faire chasser de cette ville l'évêque Frumentius, et qu'il cite une lettre de Constance aux rois d'Axoum leur enjoignant d'envoyer à Georges, évêque d'Alexandrie, l'évêque Frumentius, pour en apprendre la véritable foi chrétienne<sup>1</sup>. Or, les auteurs éthiopiens placent la conversion de leur pays à la

1) Voici le texte de cette lettre où il parle de Frumentius: ἰδοὺ πάλιν τρίτη τις κατέλαβεν ἀκοῇ ὅτι γέγραπται τοῖς ἐν Αὐξούμει τυράννοις ὥστε Φρουμέντιον τὸν ἐπίσκοπον τῆς Αὐξούμεως ἐκείθεν ἀχθῆναι.

foi chrétienne en l'an 333, ce qui correspond bien à un renseignement de Socrate, à savoir que saint Athanase était nouvellement revêtu de la charge épiscopale<sup>1</sup>, lorsque Frumentius lui apprit ce qui avait eu lieu pendant sa captivité en Éthiopie.

La ville d'Axoum est très connue de ceux qui se sont occupés de cette période agitée de l'histoire d'Afrique. C'est en cette ville que fut trouvée la célèbre inscription d'Axoum qui a donné lieu à tant de controverses : elle était située à l'entrée de l'Abyssinie du côté de l'Égypte, lorsqu'on y arrive par la route du désert en venant de Méroé<sup>2</sup>. Cette inscription gravée au nom du roi Aeizana contient aussi la mention de Samzana et d'Adybas, frères du roi, c'est-à-dire les deux noms des rois auxquels aurait été adressée la lettre de Constantin vers 356<sup>3</sup> ; par conséquent la lettre est bien authentique et l'on ne peut trouver un argument contre l'authenticité de cette lettre dans le fait mentionné plus haut, à savoir que les historiens éthiopiens admettent la date de 333 comme celle de l'année où se fit la conversion de l'Éthiopie au Christianisme, car évidemment cette conversion demanda bien des années avant d'être complète. Mais en ce moment se présente une objection assez importante : d'où vient que ni l'*Histoire des Patriarches* dans ce qui regarde saint Athanase, ni le *synaxare* copte, ni même autant que j'en puis juger, le *synaxare* éthiopien ne contiennent le nom de Frumentius ou ne mentionnent ni sa mort, ni une fête en son honneur ? Cette omission me semble en effet inexplicable, et je ne vois d'autre raison à l'omission par l'auteur de l'*Histoire des Patriarches* que la manière dont il a composé son histoire,

1) Φρουμέντιον δὲ καταλάβων τὴν Ἀλεξάνδρειαν τῷ ἐπισκόπῳ Ἀθανασίῳ τότε νεωστὶ τῆς ἐπισκόπης ἀξιωθέντι ὑπαναφέρει τὰ πρᾶγμα. Socrate : *Historia Eccles.* I, ch. xix. *Patrol. græc.*, tome LXVII, col. 128.

2) Henry Salt : *Voyage en Abyssinie*, Atlas pl. XVIII où se trouve le texte de l'inscription.

3) H. Valois, *Annotations à l'histoire de Socrate*, *Patr. græc.*, tome LXVII, col. 129-130, notes.



attachant plus d'importance à tous les racontars stupides qui avaient cours parmi les gens de son époque qu'aux œuvres authentiques d'Athanase lui-même, et ici le passage cité de l'*Apologie* à Constant est corroboré par la lettre écrite par ce prince aux deux chefs axoumites. De même pour les *synaxares* : si l'on ne rencontre pas dans les *synaxares* coptes la mention d'un saint qui faisait autrement honneur à l'Église d'Égypte que les patriarches d'Antioche, les évêques orientaux, les martyrs persans et quantité d'autres saints qui y ont trouvé place, cela vient sans doute de ce que les évêques Michel d'Atrib et de Mélig et Jean de Bourlos<sup>1</sup> ne connurent pas les œuvres populaires ayant cours de leur temps sur la conversion de l'Éthiopie, ou que ces œuvres étaient alors tombées dans l'oubli. Quant au *synaxare* éthiopien, cette raison n'est pas valable, car en Éthiopie la mémoire de l'Apôtre du pays, de celui qui avait été cause de ce grand acte de la vie nationale, devait être vivante, de même que la mémoire de l'archevêque d'Alexandrie qui avait envoyé un tel apôtre en ce pays. Le récit de la vie avait dû être précieusement conservé, comme on a conservé son nom éthiopien dans les histoires de l'Abyssinie. J'avoue que je ne sais comment expliquer un tel oubli. On pourrait peut-être dire que le *synaxare* éthiopien étant la copie du *synaxare* copte, que le nom de ce Frumentius ne se trouvant pas dans le second ne devait pas se trouver dans le premier. Cette raison serait valable, si dans le *synaxare* éthiopien n'avaient trouvé place quantité de saints purement abyssins qui n'avaient certes pas mérité cet honneur autant que Frumentius. En Éthiopie, comme en Égypte, les récits ayant trait à la conversion du pays au Christianisme devaient exister, puisque nous en trouvons le résumé dans les œuvres latines et grecques ; ces dernières en offrent elles-mêmes la preuve.

En, effet, l'on ne comprend pas dans le récit de Rufin, de Socrate et de Sozomène, quelle route le philosophe de Tyr

1) Ce dernier auteur n'est pas certain.

avait prise avant de se rendre dans les pays du Haut-Nil, et tout d'abord comment il se rend de Tyr à Alexandrie, car enfin la distance est encore grande entre ces deux villes, et il n'est d'ailleurs fait aucune mention de la ville d'Alexandrie par laquelle devaient nécessairement passer tous les voyageurs voulant remonter le Nil, puisqu'ils devaient d'abord prendre terre dans le port d'Alexandrie, puis de cette ville s'embarquer à nouveau sur un canal allant rejoindre la branche canopique, à moins qu'ils ne se fussent arrêtés à Damiette et qu'ils n'eussent pris la branche Phatmitique. En tout cas, la chose revient presque exactement au même. Or, je le répète, il n'est fait aucune mention d'Alexandrie, ni de Damiette dans la première partie du récit : il n'est fait mention que de la ville de Tyr comme point de départ. Socrate et Rufin nous expliquent bien comment deux philosophes furent pris à Tyr de l'envie de remonter le Nil, presque jusqu'à sa source, car le voyage de Méropius est dit avoir été précédé quelques années auparavant du voyage d'un certain Métrodore qui en était revenu fort heureusement ; mais cette raison n'est guère valable que s'il s'agit de quelque voyageur à moitié timbré qui se lance dans le danger sans l'avoir prévu. Il semble d'ailleurs que ni Rufin, ni Socrate n'aient pensé qu'il pût s'agir d'une autre ville que de celle de la Tyr classique ; Sozomène au contraire en écrivant φιλόσοφος Τύριος τῆς Φοινίκης = *philosophe de Tyr en Phénicie*, semble avoir eu l'idée qu'il pouvait s'agir d'une autre ville, soit égyptienne, soit d'un autre pays. S'il se trouvait en Égypte une ville de nom à peu près semblable, ou très approchant, on comprendrait beaucoup mieux que ces deux philosophes Métrodore et Méropius, aient conçu l'idée de visiter des pays contigus au leur. Ce nom existe bien et c'est celui de Tourah, qui, sauf la terminaison actuelle, répond lettre pour lettre au nom de Τυρος, si l'on retranche la terminaison grecque. C'est cette ville que d'autres auteurs grecs ont prise pour Troie, *Troja*, Τρωία ; et il est fort compréhensible que Sozomène se trouvant en face d'une orthographe τουρου ou τυρου, ait cru y



reconnaître la ville de Tyr en Phénicie, tandis qu'il s'agissait simplement de la ville de Tourah, située un peu plus haut que le Caire et célèbre, dès l'antiquité, par ses carrières de calcaire où furent pris les blocs qui servirent à faire les Pyramides de Gizeh. Le récit se comprend alors très bien, on ne quitte pas les bords du Nil, quand on est sorti de l'Égypte.

D'ailleurs, quand Frumentius et Edesius sont revenus en leur patrie, le second, pressé de revoir ses parents, s'arrête à *Tyr*; le premier au contraire descend jusqu'à Alexandrie pour avertir saint Athanase, et le texte emploie le mot *καταλάβων*, c'est-à-dire un verbe indiquant que le navigateur était venu de haut en bas, ce qui est bien le cas<sup>1</sup>. Ici encore l'acte d'Edesius ne se comprendrait pas, s'il eût été obligé de quitter l'Égypte pour aller jusqu'à Tyr; le récit se comprend très bien, si le jeune homme s'arrête à Tourah. S'il se rendait en effet jusqu'à Tyr, il devait ou descendre jusque dans Alexandrie, ou prendre la bouche Phatmitique qui le menait à Damiette d'abord, d'où il pouvait gagner Tyr, s'il rencontrait un bateau à cette destination; mais ce trajet devait exiger beaucoup de temps et ce n'était guère le moyen d'aller vite pour arriver plus tôt à Tyr.

Je puis encore apporter en ma faveur un autre argument que me fournit Rufin. Rufin en effet au terme de son récit cite l'autorité sur laquelle il s'appuie, et cette autorité n'est rien moins que la personne d'Edesius lui-même, de la bouche duquel il dit avoir recueilli ce qu'il vient de raconter : *Quæ nos ita gesta, non opinione vulgi, sed ipso Edesio Tyri presbytero post modum facto, qui Frumentii comes prius fuerat, referente cognovimus*<sup>2</sup>. Je ne sais si Rufin visita jamais la ville de Tyr; mais je suis enclin à croire qu'il a ici quelque peu embelli la vérité. Si Edesius de retour de l'Éthiopie vers 333, plutôt après qu'avant, comme Rufin n'arriva en Égypte

1) Φρουμέντιος δὲ καταλάβων τὴν Ἀλεξάνδρειαν. — Socrate, *Hist. eccl.*, I, 19. *Patr. græc.*, LXVII.

2) Rufin, *Hist. eccl.*, I, ch. ix. — *Patr. lat.*, t. XXI, col. 480.

que vers l'an 372, qu'il y séjourna 6 ans, après un court voyage en Palestine où il retourna de nouveau après son séjour en Égypte, il est bien évident que le prêtre Edésius devait avoir près de 80 ans lorsque Rufin le vit, ce qui est déjà une première difficulté. Une autre vient de ce que nulle part dans ses œuvres Rufin ne dit être allé à Tyr, ce qu'il aurait pu faire de Jérusalem où il s'était fixé, quoique Jérusalem soit à une certaine distance de Tyr. Si en effet Rufin se fût rendu à Tyr, il n'aurait pas manqué d'y rencontrer des moines, comme il en rencontrait en Palestine et comme il en avait rencontré en Égypte : il en aurait parlé, ne fût-ce que pour montrer le développement de la vie monacale et en tirer argument en faveur de la sainteté du Christianisme ; or, on ne trouve pas un mot de cela dans ses œuvres : je peux donc en tirer la conclusion vraisemblable qu'il n'était pas allé à Tyr et qu'il n'a pu y voir Edésius. Au contraire, il aurait très bien pu rencontrer cet Edésius en Égypte, si le compagnon de Frumentius a jamais existé. Toutes ces circonstances donc font que je considère le récit de Rufin comme un récit édifiant, n'ayant d'autre fondement historique que l'apostolat de Frumentius dans la ville d'Axoum et ensuite dans l'Éthiopie entière.

Il n'est pas possible de nier les relations de l'Égypte avec l'Éthiopie au point de vue des idées chrétiennes. Encore de nos jours, après tant de siècles écoulés, presque dix-sept, le clergé copte fournit toujours un certain nombre de moines, de prêtres et même un évêque à l'Éthiopie. Je le sais d'autant mieux que j'ai pu juger de mes propres yeux que le *bonheur* d'aller en Abyssinie n'était que médiocrement goûté de ceux que l'on prédestinait à ce grand honneur. C'est en effet au monastère de Moharraq où j'ai séjourné à plusieurs reprises, qu'a échu l'honneur peu envié des moines d'aller en Éthiopie, et, quand j'interrogeais les frères du couvent sur l'avenir qui leur était réservé, les plus jeunes et les plus méritants d'entre eux me répondaient mélancoliquement : « Nous serons envoyés en Éthiopie, car c'est notre



couvent de Moharraq qui est chargé de ravitailler les couvents d'Éthiopie : notre père (*abouna*) Saltb sera évêque et il y mourra ». Le couvent de Moharraq se nommait en copte *Couvent de Qosgam*, et l'on trouve un couvent de ce nom en Éthiopie : les moines qui le fondèrent lui donnèrent le nom de leur ancien couvent, afin de pouvoir se créer l'illusion qu'ils n'avaient pas quitté leur ancienne patrie et leur couvent primitif, vieille habitude qui n'est pas près de disparaître de l'humanité.

Je crois avoir prouvé maintenant qu'entre les deux récits de Rufin, celui de la conversion de l'Éthiopie et celui de la conversion de l'Ibérie au christianisme, il y a une grande ressemblance, que le premier suppose une forte dose d'imagination pieuse qui veut être édifiée; je vais faire un pas de plus et montrer que le second est de la même catégorie.

E. AMÉLINEAU.

(*A suivre.*)

---

# QUESTIONS D'ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE ET SYMBOLIQUE

---

## III

### L'HOMME ASTROLOGIQUE DES « TRÈS RICHES HEURES » DU DUC DE BERRY.

Dans de récents articles<sup>1</sup>, M. de Mély a attiré l'attention sur une curieuse miniature des « Très Riches Heures » du duc Jean de Berry : on y voit, dans une ellipse portant les signes du zodiaque et des mois, ainsi que leurs noms, deux personnages humains, sortes de diamètres vivants qui, adossés de manière que l'un apparaisse de face et l'autre de revers, se détachent sur un ciel parsemé de petits nuages. L'auteur a voulu scruter plus attentivement que ne l'avaient fait ses prédécesseurs cette curieuse représentation, et en a cherché l'origine dans un groupe antique bien connu, les « Trois Grâces » de Sienne. Il a noté les analogies qui unissent le monument de marbre et la peinture : même attitude de face et de dos, même geste des bras, même boucle de chevelure sur le front. Dès lors, il ne s'agit pas, dans la miniature des « Très Riches Heures », de deux hommes, ou d'un homme et d'une femme, mais bien de deux femmes, formant le groupe de la « Femme astrologique », qui est en réalité la figure de l'Humanité. Qu'on ne s'étonne pas de l'apparence éphébique de ces corps : elle-même est un emprunt à l'art antique où elle est souvent donnée aux figures féminines.

\*  
\* \*

J'apprécie l'ingéniosité des rapprochements faits par

<sup>1</sup>) *Monuments Piot*, XVIII, 1910, p. 192, fig. 7; Les « Très riches heures » du duc Jean de Berry, *Gazette des Beaux-Arts*, 1912, II, p. 195 sq.



M. de Mély, mais je ne puis me déclarer convaincu, et ce savant distingué me pardonnera, j'espère, si j'ose proposer ici une interprétation quelque peu différente.

\*  
\* \*

Il s'agit d'une femme, dit-il, car le Scorpion ne cache rien. Assurément, mais ne sait-on pas, s'il m'est permis d'effleurer ici ce sujet délicat, que l'art a souvent atténué autant que possible, et même supprimé cet organe ? J'ai donné ailleurs des exemples de cette suppression, dans les arts ionien et chypriote, qui éprouvent pour la nudité corporelle une crainte pudique inconnue des Grecs<sup>1</sup>; ce détail est souvent presque invisible sur les peintures des Catacombes où apparaissent de rares nudités. L'art chrétien du moyen âge n'a pas procédé autrement, et cela pour les mêmes raisons. On dira que, si les âmes sont représentées sous l'apparence de corps humains asexués<sup>2</sup>, c'est que cette image est la transcription matérielle de l'idée qu'il n'y aura là-bas plus de différences de sexes. Qu'on regarde les œuvres byzantines : discrètement indiqué au <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle, le sexe disparaît au <sup>xi</sup><sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>. Et si l'on veut des exemples plus tardifs, on contempera les peintures contemporaines, ou à peu près, du temps où l'artiste peignait les miniatures des « Très Riches Heures ». Le léger linge qui couvre les reins du Christ crucifié, devrait tout laisser entrevoir par sa transparence, et toutefois l'on n'aperçoit rien<sup>4</sup>; ailleurs, le mort est étendu à terre en présence de Dieu, et la draperie diaphane est en-

1) Deonna, *L'Archéologie, sa valeur, ses méthodes*, III, p. 111-2, 122; sexe volontairement indéci du Kronos mithriaque, Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, I, p. 82.

2) Michel, *Hist. de l'Art*, I, 2, p. 641.

3) *Ibid.*, I, p. 290; Millet, *Daphni*, p. 134; Diehl, *Manuel d'art byzantin*, p. 461, fig. 225.

4) Louvre, peintures attribuées à Jean Malouel, Michel, *op. l.*, III, 1, p. 152, fig. 82; p. 149, fig. 79; Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen-âge*, p. 543, fig. 68.

core prétexte à la même discrétion<sup>1</sup>. Et voici, sur un livre d'Heures du commencement du xv<sup>e</sup> siècle, Christ mort, étendu à terre comme le cadavre d'un supplicié<sup>2</sup> ; il est entièrement nu, mais l'indication est si atténuée, qu'elle n'apparaît pas au premier regard. Bien plus, sans quitter les « Très Riches Heures », regardons la Pietà : aperçoit-on ce détail sur le corps du Christ nu, et ne retrouve-t-on pas les mêmes formes grâcles que dans l'image du Zodiaque<sup>3</sup> ?

Les autres détails considérés comme féminins par M. de Mély prêtent aussi à discussion. La chevelure longue et bouclée est donnée aux jeunes hommes dans l'iconographie chrétienne, comme dans l'antiquité grecque : voyez, pour ne citer qu'un exemple, l'Adam de Riemenschneider<sup>4</sup>. Les formes grêles, les jambes fines ne trouvent-elles d'analogues que dans les représentations des femmes éphébiques de l'antiquité ? Mais on pourrait aussi rappeler, qu'en même temps que l'art antique, dès le iv<sup>e</sup> siècle, et surtout à partir du iii<sup>e</sup> siècle, éphébise les corps des femmes, il effémine les corps virils des Apollons, des Dionysos, des Eros. Il est plus utile de montrer que l'art chrétien, vers le temps où paraissent les peintures du Livre d'Heures, n'ignore pas ces corps virils aux formes élancées, aux hanches étroites, aux membres grêles, et nous renverrons encore au même exemple que précédemment, à l'Adam de Riemenschneider, beau corps alangui d'éphèbe dont la tête rêveuse, couronnée d'une épaisse chevelure bouclée, rappelle quelque Hélios antique.

Il est inutile d'insister sur la détermination spécifique des personnages, car il sera facile à chacun de multiplier les exemples convaincants. On en conclura donc que le personnage astrologique de la miniature, comme l'indique encore sa poitrine, n'est point féminin, mais masculin, que sa che-

1) Mâle, *op. l.*, p. 379, fig. 182.

2) *Ibid.*, p. 141, fig. 67.

3) *Gaz. des Beaux-Arts*, 1906, I, p. 275, fig.

4) Réau, *Peter Vischer*, p. 95 ; Michel, *op. l.*, V, I, p. 120 ; Hausenstein, *Der nackte Mensch in der Kunst aller Zeiten*, p. 45, fig. 30.



velure, ses proportions, n'ont rien d'étrange, et que la présence du scorpion fournit à l'artiste un prétexte commode pour supprimer un détail physiologique qui le gêne<sup>1</sup>.

..

Que signifient ces deux hommes adossés? On notera entre eux de légères différences. Celui qui se présente de face a une chevelure blonde, et laisse tomber les bras; l'autre, qui est vu de dos, a une chevelure noire, et a les bras pliés au coude, sans doute ramenés sur la poitrine. De tels détails sont-ils accidentels, et dûs à la fantaisie du peintre? Mais cette opposition de couleur est significative. Dans la symbolique antique et chrétienne, le blond, assimilé à l'or, veut dire éclat, rayonnement lumineux, et il serait facile de mentionner nombre de monuments à la chevelure d'or comme celle d'Apollon, dieu de la lumière<sup>2</sup>. En revanche, le noir indique le contraire de la lumière, et cette couleur est donnée à la chevelure et au corps 'des êtres de ténèbres, chthoniens, infernaux, jadis comme aujourd'hui'.

..

Les deux personnages personnifient donc, l'un *l'élément lumineux*, l'autre *l'élément obscur*. Peut-on préciser davantage?

Leur attitude le permet, et il n'est pas nécessaire de recourir aux Trois Grâces de Sienne pour expliquer qu'ils se tournent le dos l'un à l'autre. On pourrait rappeler un principe très naturel et d'une application générale, aussi bien

1) C'est là du reste un procédé général à diverses époques de l'art, Deonna, *op. cit.*, III, p. 170.

2) Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Sculptura, p. 1149; *Rev. de l'hist. des rel.*, 1913 (cf. mon article, La dorure partielle des statues), référ.; sarcophage de Carthage, *Mon. Piot*, XII, 1905, p. 84; *Comptes-rendus Acad. Inscriptions*, 1902, p. 62, etc.

3) Sérapis, Hadès, Nyx; les êtres diaboliques; assimilation du diable au nègre, etc.

dans les formes artistiques que dans les rites : pour exprimer l'idée contraire, il suffit de renverser le détail matériel. Les rites magiques exécutés à rebours tendent à un résultat opposé à celui des rites exécutés normalement, la circumambulation, la rotation, favorables quand elles sont faites de gauche à droite, dans le sens du soleil, deviennent défavorables et procédés de magie noire, quand elles sont exécutées dans le sens inverse, de droite à gauche<sup>1</sup>. En art, sur les monuments mithriaques, l'un des dadophores élève la torche, l'autre l'abaisse<sup>2</sup>, comme le font Phosphoros et Hespéros, l'étoile du matin et l'étoile du soir<sup>3</sup>; les Eros funèbres gréco-romains renversent leur torche<sup>4</sup>, Athéna belliqueuse lève la lance, et, pacifique, l'abaisse; Zeus belliqueux tient en main la foudre, sur un côté d'une monnaie de Géta, et, pacifique sur l'autre côté, renverse la lance<sup>5</sup>: On pourrait donc dire que l'attitude opposée des deux personnages de notre miniature est nécessitée par leur opposition d'essence, laquelle, nous venons de voir, est indiquée par la couleur de la chevelure.

Mais il est possible de l'affirmer de façon plus certaine. Aux attitudes de face et de dos sont attachées des idées d'orientation astronomique, dont le rappel est tout à fait de mise ici, puisque les personnages dont nous nous occupons font partie d'un calendrier<sup>6</sup>. Chez les peuples sémites, on s'oriente par rapport au soleil levant, et l'on appelle l'Orient *devant*, et l'Occident *derrière*; il en résulte que la face peut

1) Goblet d'Alviella, *Croyances, rites, institutions*, I, p. 10 sq.

2) Cf. les gestes ouraniens, dirigés en haut vers le ciel, et chthoniens, abaissés vers le sol. *Dict. des ant.*, s. v. *Sacrificium*, p. 971.

3) Cumont, *op. l.*, I, p. 204-5.

4) *Ibid.*, I, p. 125.

5) Overbeck, *Griech. Kunstmythol.*, Zeus, I, p. 92.

6) Tête de la victime tournée vers l'ouest, dans le sacrifice védique, parce que c'est le chemin général où vont toutes choses, le soleil, les morts, etc. En Judée, les victimes avaient la tête probablement tournée vers l'est. Cf. Hubert-Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, *Mélanges d'hist. des religions*, 1909, p. 48, note 1.



être assimilée à l'orient lumineux, et le dos à l'occident enténébré. Cette notion a survécu dans la symbolique chrétienne. Je n'en veux pour preuve qu'une caricature de 1496, reprise à son profit par Luther, qui l'accompagna d'un commentaire où chaque détail est expliqué symboliquement. On y voit l'Ane-pape, ayant au bas des reins un visage humain<sup>1</sup>. « Tête de vieillard adhérente à la cuisse, dit le commentaire, c'est vieillesse, déclinaison et chute du royaume papalin. Dans l'Écriture, la face signifie le lever et le progrès ; le dos, ou postérieur, le coucher et la mort<sup>2</sup> ». Nous comprenons donc pourquoi, sur la miniature, le personnage lumineux est vu de face, et le personnage ténébreux, de dos.

\*  
\* \*

Que deviennent les Trois Grâces de Sienne ? Si l'on voulait argumenter avec subtilité, on pourrait chercher à expliquer de façon analogue leur attitude opposée. On ferait remarquer alors que, pour certains auteurs anciens, les Charites étaient des divinités d'origine solaire, et qu'on a voulu les rattacher de nos jours à un mot sanscrit signifiant jaillir, luire<sup>3</sup> ; on dirait encore qu'on a vu en elles les rayons du soleil perçant les nuages, qu'elles sont en étroite relation avec Artémis-Hécate, déesse lunaire. Et l'on en conclurait peut-être que l'opposition de face et de dos n'est point insignifiante...

1) Champfleury, *La caricature sous la Réforme et la Ligue*, p. 61, 66, fig. On sait que ce détail grotesque est fréquemment donné aux démons dans l'art du moyen âge, comme aussi le visage humain sur le ventre. Cf. mon article, *Le dévoilement prophylactique du corps*, *Indicateur d'Antiquités suisses*, 1914; et ci-dessous *Baubo*, p. 15.

2) Champfleury, *op. l.*, p. 64. Au dire d'autorités compétentes, aucun texte biblique ne permettrait de voir dans l'est le progrès, et dans l'ouest, la mort ; aucun n'établirait une identification certaine entre la face du corps humain et l'orient d'une part, et le dos et le couchant d'autre part ; on ne pourrait guère aller plus loin que les notions générales de *devant* et de *derrière*, mais il n'y aurait rien d'extraordinaire à ce que, partant de ces données simples, on ait notablement prolongé les signes.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Gratiae, p. 1600.

Mais je suis le premier à n'en rien croire, et il est bien plus simple de penser que ce corps de dos n'est là que pour montrer sous ses deux faces la beauté féminine; il correspond à une tendance nouvelle de l'art grec, qui, dès le iv<sup>e</sup> siècle et surtout à partir du iii<sup>e</sup> siècle, aime à transposer en ronde-bosse et en relief ces attitudes de dos connues antérieurement par la peinture <sup>1</sup>.

\*  
\* \*

Si l'on repousse l'influence exercée par le groupe de Sienna sur l'Homme astrologique de la miniature, il n'est cependant pas moins vrai que cette dernière dérive de conceptions antiques. On pourra rapprocher sans doute l'Homme astrologique, le microcosme encerclé par le Zodiaque, d'images analogues, où l'on voit Dieu, Christ, maîtres du monde, comme des personnages humains en diamètre dans les cercles concentriques de l'univers<sup>2</sup>; on rappellera la mandorle-nimbe<sup>3</sup> entourant non plus seulement la tête, mais le corps entier de ces dieux, que l'on retrouve dans l'art bouddhique<sup>4</sup>, et, bien antérieurement déjà dans l'art assyrien (dans le type du dieu à la roue solaire<sup>5</sup>, dont s'inspira en Grèce le damné Ixion sur sa roue enflammée). Mais il est préférable de ne point examiner ici la filiation qui unit ces types à celui qui nous occupe, et de ne chercher l'origine de ce dernier que dans les monuments proprement astrologiques et astronomiques, c'est-à-dire dans la série à laquelle il appartient.

Nous nous souviendrons alors immédiatement de certaines figurations antiques connues, où l'on aperçoit un personnage

1) Deonna, *Archéologie*, III, p. 434, 481.

2) Ex. dans *Rev. arch.*, 1913, I, p. 309, note 1.

3) Sur le nimbe, cf. le travail connu de Stephani, *Nimbus und Strahlenkranz*; cf. référ. Cumont, *op. l.*, I, p. 289, etc.; dans l'art chaldéen, *Mém. Délégation en Perse*, XIII, p. 88; art minoen, bague de Cnossos, avec épiphanie du dieu, etc.

4) Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 265.



humain debout dans le cercle ou l'ellipse zodiacale : Kronos mithriaque sur le relief de Modène<sup>1</sup>, Mithra saxigenus<sup>2</sup>, ou encore le Soleil, Jupiter<sup>3</sup>.

Ce n'est pas la seule analogie que nous rencontrons. La curieuse disposition des signes zodiacaux sur l'Homme astrologique des « Très Riches Heures », comme sur celui d'un manuscrit du xvi<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>, en une rangée verticale qui monte des pieds au cou, se retrouve sur de rares monuments antiques appartenant au culte de divinités solaires orientales de la fin du paganisme, et ailleurs déjà, j'ai rattaché l'Homme astrologique au Kronos mithriaque qui porte sur son corps les signes du Zodiaque, puis à la dite Atargatis(?) du Janicule, et au dieu solaire de Genève, où les signes sont remplacés par leurs équivalents, les œufs et les ovales planétaires<sup>5</sup>.

\*  
..

Quant au troisième détail, l'adossement des deux personnages masculins, le rencontrons-nous dans de tels monuments ? Ils symbolisent l'Orient et l'Occident, ou, si l'on veut, le Jour et la Nuit, et regardent chacun d'un côté de la sphère idéale circonscrite par l'ellipse zodiacale<sup>6</sup>. Or, si l'on aperçoit parfois à côté du Kronos mithriaque les deux Dioscures

1) *Rev. arch.*, 1902, I, pl. I ; Reinach, *Répert. de reliefs*, III, 61, 1 ; *Rev. arch.*, 1913, II, p. 311, note 3 ; Cumont, *Mystères de Mithra* (3), p. 107, note 3, p. 109, fig. 11 ; Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, II, p. 400, fig. 47 (serait pour cet auteur le Phanès orphique dans l'œuf cosmique).

2) Cumont, *op. l.*, I, p. 110 ; id., *Les mystères de Mithra* (3), p. 123, note 2.

3) *Rev. arch.*, 1902, I, p. 6 ; Cumont, *op. l.*, I, p. 110 sq. ex. ; Gruyer, *Raphaël et l'antiquité*, 1864, I, p. 425 ; dans le *Jugement de Paris*, de Raphaël, Sol est sur son quadrigé, dans le cercle du zodiaque, Müntz, *Raphaël* (2), 1886, 609, fig.

4) *Gaz. des Beaux-Arts*, 1912, II, p. 197, fig.

5) *Rev. arch.*, 1913, I, p. 207 sq. Dieu solaire du Musée de Genève ; Deonna, *Études d'archéologie et d'art*, Genève, 1914, p. 49 sq. Dieu solaire. — De récentes observations ont prouvé que la statuette du Janicule est virile, et qu'il ne peut donc s'agir d'Atargatis, *ibid.*, p. 52, note 3.

6) L'alternance du jour et de la nuit déterminée par la rondeur de la terre, au moyen âge, Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*, 1911, p. 101, 221, 349, etc.

que l'on regardait comme la personnification des deux hémisphères alternativement sombres et lumineux <sup>1</sup>, sur le relief de Modène déjà cité, où le Kronos mithriaque occupe le centre du Zodiaque comme sur notre miniature, on a pensé que les deux vases d'où jaillissent des flammes, à ses pieds et sur sa tête, pourraient symboliser ces Dioscures<sup>2</sup>. Mais si l'on a réussi à indiquer sur les monuments, de façon matérielle et souvent assez naïve<sup>3</sup>, le lien spirituel qui unit les Dioscures, je ne connais point de document figuré où leur opposition soit indiquée, qui puisse avoir servi de prototype aux hommes adossés de la miniature, et il faut chercher celui-ci ailleurs.

Les figurations bizarres qui montrent deux têtes opposées sur un seul corps nous viennent en aide. Elles sont nombreuses, on le sait, non seulement dans l'antiquité, mais dans les temps modernes, et correspondent à des idées diverses, que j'ai examinées ailleurs<sup>4</sup>. C'est parfois celle de temps que symbolisent ces monstres bicéphales. On rappellera que le Kronos phénicien, le Temps, avait double visage<sup>5</sup>; que dans l'art romain, Janus, après avoir indiqué l'ubiquité spatiale, et par son double visage gardé les entrées et les sorties, est devenu dieu du temps, a présidé à la fin de l'année ancienne et au commencement de l'année nouvelle, et fut aussi, ce qui importe ici, celui « qui ouvre au soleil les voies célestes, qui les ferme après le coucher

1) Cumont, *op. l.*, I, p. 85, n° 10; *Rev. arch.*, 1902, I, p. 6; Eisler, *op. l.*, II, p. 417. Cf. les Aśvins védiques, desquels on a rapproché les Dioscures, et dans lesquels on a vu le jour et la nuit, l'étoile du matin et celle du soir, *Dict. des ant.*, s. v. Dioscuri, p. 249.

2) Pour Eisler, *op. l.*, II, p. 400, ces vases de flammes seraient les fragments de l'œuf cosmique d'où naît Phanès.

3) Ex. les *ἄστυα* spartiates; la barre transversale qui unit les Dioscures à la hauteur de la tête ou de la poitrine sur les miroirs étrusques.

4) Unité et diversité, *Rev. arch.*, 1914, I, p. 39 sq.; Bifrontes, *ibid.*, 1913, II, p. 335 sq. Simultanéité et succession, *Rev. d'Ethnographie et de Sociologie*, 1913, p. 330 sq.; *Etudes d'archéologie et d'art*, Genève, 1914, p. 11 sq. (réf.)

5) Cumont, *op. l.*, p. 75. Cf. les figurines à double visage, humain et léonin, qu'on en a rapprochées, *ibid.*, et Reinach, *Répert. de la statuaire*, II, p. 487, 6.



de l'astre » <sup>1</sup>. Nous retrouvons donc en lui l'idée que symbolisent les deux personnages adossés de la miniature, et l'on peut supposer avec quelque vraisemblance, qu'un type comme celui de Janus, que connut l'art du moyen âge <sup>2</sup>, a inspiré celle-ci, dans un ensemble où il devait facilement se présenter à l'esprit. Bien plus, on peut se demander s'il n'y a pas lieu de songer à l'influence d'un type tel que le Phanès orphique, avec deux visages, l'un devant, l'autre derrière, que M. Eisler reconnaît dans le relief de Modène <sup>3</sup> si proche parent de la miniature. On rapprochera encore de celle-ci (Jour et Nuit) l'En-Sof de la Kabbale, à double visage, signifiant l'un le soleil, l'autre la lune <sup>4</sup>. On dira que le type antique était monstrueux, et n'avait qu'un corps. Ne pourrait-on penser, en admettant cette hypothèse, que l'artiste se sera refusé à reproduire cette image hideuse, tout comme jadis son prédécesseur, dans des monuments analogues, refusait de donner au Kronos mithriaque l'apparence bicéphale de ce monstre oriental à tête de lion, et le muait en un beau jeune homme <sup>5</sup>? Il aura préféré donner à chaque tête son corps particulier, et c'est là un procédé que connut encore l'artiste de l'antiquité, puisqu'il a pu donner à Hécate trois têtes sur un seul corps, ou trois têtes sur des corps plus ou moins indépendants <sup>6</sup>.

\*  
\* \*

En résumé, tous les détails de la miniature s'expliquent, comme le pensait M. de Mély, en recherchant un prototype

1) *Dict. des ant.*, s. v. Janus, p. 612.

2) Remarquer que l'iconographie du moyen âge connaît aussi des êtres bi- et tricéphales. La Prudence a trois visages, dont chacun lit dans un livre qui lui est spécial, celui du passé, celui du présent et celui de l'avenir; ou deux têtes, symbolisant l'une le passé, l'autre l'avenir. Didron, *Annales arch.*, 20, 1860, p. 55-6, pl. 52; cf. Deonna, *Etudes d'archéologie et d'art*, I, c.

3) Eisler *op. l.*, II, p. 399, 402, 403. Voir ci-dessus, p. 8, note 1. Cette monstruosité ne pouvait être transcrite sur le relief.

4) *Ibid.*, II, p. 479.

5) Cumont, *op. l.*, I, p. 75; *Rev. arch.*, 1902, I, p. 3.

6) *Dict. des ant.*, s. v. Hécate, p. 51.

antique, mais dans une série homogène, dans les monuments astronomiques et astrologiques uniquement, et il n'est pas nécessaire de croire à une influence plastique exercée par le groupe des Trois Grâces de Sienne. On notera du reste que, si cette influence pouvait être prouvée sans contestation, ce qui n'est pas le cas, elle ne détruirait pas l'hypothèse que l'on présente ici : on dirait alors que si le groupe de Sienne a inspiré l'image de l'homme astrologique, c'est qu'il pouvait s'adapter aux idées que celui-ci devait exprimer et qui viennent d'être énoncées.

## IV

## BAUBO.

On admet actuellement, depuis l'identification de Diels <sup>1</sup>, que l'impudente Baubo, dont le geste grossier avait réussi à dérider Déméter affligée, doit être cherchée, non plus comme jadis dans ces figurines montrant une femme nue accroupie, de face, jambes écartées <sup>2</sup>, mais dans ces terres cuites de Priène, bizarre assemblage composé d'un ventre sur lequel est dessiné un visage humain, de bras et de jambes, avec une chevelure que l'on a voulu prendre pour une draperie retroussée <sup>3</sup>. On a approuvé la valeur de ce rapprochement, remarquant qu'on retrouve, dans ces petits monuments, le geste de Baubo relevant la partie inférieure de son corps, son nom même <sup>4</sup>, et l'allusion au culte de Déméter

1) *Arcana Cerealia*, dans *Miscellanea Salinas*, 1907.

2) *Dict. des ant.*, s. v. Baubo ; Roscher, *Lexikon*, s. v. Baubo.

3) Cf. encore, *Rev. arch.*, 1907, II, p. 166 ; Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, p. 104, 336-7 ; *Rev. art anc. et mod.*, 1907, I, p. 340, fig. ; Reinach, *Cultes, mythes et religions*, IV, p. 116 sq. ; Perdrizet, *Bronzes Fouquet*, p. 42 ; *Bulletin de correspondance hellénique*, 1912, p. 260 ; Wiegand, *Priène*, p. 163 ; Hahn, *Demeter und Baubo* ; A. Reinach, *Catal. des ant. égypt. trouvées dans les fouilles de Coptos*, 1913, p. 117.

4) Le nom de Baubo, suivant Empédocle, signifiait le sein maternel.



dans la corbeille de fruits que la main gauche de quelques exemplaires maintient sur ce qui est à la fois la tête et le ventre<sup>1</sup> (fig. 1 et 2).

On peut toutefois se demander si l'on n'est point trop catégorique, et si, malgré toutes ces analogies, on est autorisé à affirmer que « nous connaissons aujourd'hui le type plastique attribué par l'art grec à Baubo »<sup>2</sup>; on peut

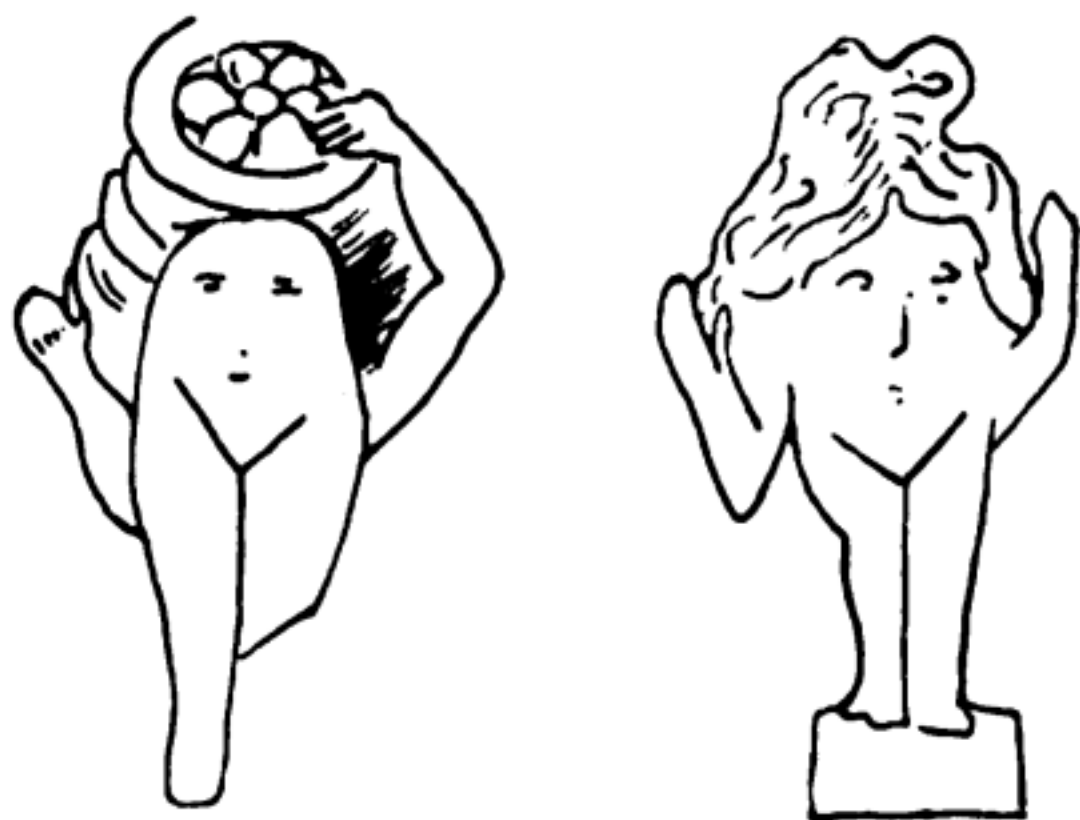


Fig. 1-2  
Dite « Baubo » de Priène.

se demander même s'il y eut un type plastique spécial pour Baubo, se souvenant que l'on a dû renoncer à certaines appellations trop précises, et que, par exemple, les figurines dont chaque main cache un orifice naturel du corps, ne peuvent plus être dénommées *Angerona*<sup>3</sup>. On notera

surtout que le geste caractéristique de Baubo, de retrousser son vêtement, qu'on a voulu retrouver dans ces terres cuites, n'est pas indiqué nettement; que la corbeille de fruits peut s'expliquer autrement que par l'allusion au culte de Déméter, comme simple emblème de fécondité; que du reste elle n'apparaît pas constamment; et enfin que quelques exemplaires n'ont point de chevelure pouvant être prise pour une draperie, mais une vraie chevelure.

Il est peut-être plus prudent de ne point donner une

1) Le rapprochement entre la légende de Déméter-Baubo et la tradition analogue conservée dans le Kojiki japonais, institué par M. S. Reinach (*Cultes*, IV, p. 116), avait déjà été signalé par M. Goblet d'Alviella, *Croyances, rites, institutions*, I, p. 345 : « Je ne sais si l'on a songé à rapprocher cet épisode du rôle joué par Baubo, pour déridier Déméter, quand celle-ci, accablée par l'enlèvement de sa fille, se refuse à reprendre sa place dans l'Olympe. La ressemblance est tellement frappante qu'on doit faire un effort pour ne pas admettre un impossible emprunt ».

2) S. Reinach, *Cultes*, IV, p. 116.

3) *Dict. des ant.*, s. v. *Angerona*; *Mélusine*, IX, 1898-9, p. 194.

importance mythologique trop grande à ce type figuré, qui pour les habitants de Priène n'avait sans doute pas plus de sens mythique que ces autres figurines prophylactiques indéterminées, dont l'attitude et les gestes devaient repousser du logis les mauvaises influences : personnages dont la tête est placée sens devant derrière, dont les pieds sont à rebours, ou même dont chaque membre est inversé par rapport aux autres<sup>1</sup> ; femmes nues accroupies, dites jadis Baubo ; « cossim cacantes »<sup>2</sup> ; prétendues Ange-rona...

\*  
\* \*

On accordera dès lors plus d'attention aux moyens prophylactiques qui sont réunis dans ce type, et qui sont au nombre de quatre.

a) *Le dévoilement du corps par devant*. — J'ai étudié ailleurs ce geste de retrousser le vêtement par devant, que l'on retrouve atténué dans d'autres monuments antiques, Hermaphrodite, Priape, Eros<sup>3</sup> (fig. 3), etc., en même temps que le geste ayant même portée, celui de retrousser le vêtement par derrière, qui a pu inspirer dans l'antiquité grecque les Aphrodites Callipyges, les Hermaphrodites « respicientes »<sup>4</sup>. Gestes universels, de valeur magique à l'origine, repoussant les forces mauvaises par l'horreur, la violation des convenances, puis devenus simples gestes de

1) J'ai étudié ce type dans mon article : « Une erreur de dessin sur une coupe antique du Musée de Genève », *Rev. des ét. grecques*, 1914, p. 59 sq. Aux nombreux exemples de pieds à rebours qui y sont donnés, caractère diabolique, on pourra ajouter encore : pieds à rebours des femmes mortes en couches, au Bengale, E. Reclus, *Les primitifs*, p. 359 ; pieds et tête sens devant derrière, id., *Les croyances populaires*, I, p. 147.

2) *Dict. des ant.*, s. v. Fascinum, p. 987, fig. 2887.

3) Cf. Eros androgyne de Myrina, *Nécropole de Myrina*, pl. 15. On notera le vêtement du jeune dieu, le capuchon qui recouvre la tête, et que nous retrouverons plus loin dans des figurines prophylactiques.

4) Cf. *Rev. de l'hist. des rel.*, 1912, n° 65, p. 398.



mépris, dont on peut citer maints exemples en des pays et en des temps divers <sup>1</sup>.

..

b) *La main droite ouverte, paume en avant.* — C'est là un geste de prophylaxie connu <sup>2</sup>. On sait de plus que, dans l'antiquité, la main ouverte qui semble délier, favorisait les accouchements, et l'on peut penser, en voyant que dans les



Fig. 3-6.

3. Eros de Myrina.

4. Figurine prophylactique du British Museum.

5. Psautier de la Reine Marie (xiv<sup>e</sup> siècle), Wright, *Hist. de la caricature* (2), p. 96, fig. 64.

6. Gravure de Hans Weiditz, 1532.

figurines de Priène elle accompagne le ventre féminin, et la corbeille féconde, que le but de ces statuettes était de faciliter l'enfantement et d'en écarter les mauvaises influences. Le même geste apparaît, notons-le, dans une de ces figurines citées plus haut, dont la tête et les membres sont placés sens devant derrière (fig. 4) <sup>3</sup>.

1) Le dévoilement prophylactique du corps, *Indicateur d'antiquités suisses*, 1914.

2) Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 35; *Gaz. arch.*, 1876, p. 119 sq.; 1877, p. 29 sq.; *Mélusine*, VIII, p. 57 sq.; *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1912, p. 277-8, 351-2; Weinreich, *Antike Heilungswunder*, p. 9 sq.

3) Weinreich, *op. l.*, p. 16 sq.



c) *Le visage dessiné sur le ventre.* — J'ai montré que cette bizarre conception s'est continuée dans l'art du moyen âge, où l'on voit fréquemment des démons ou des personnages malfaisants (fig. 5) portant, outre leur tête normale, un visage grimaçant sur le ventre ou sur le sexe<sup>1</sup>, comme aussi, dans la série qui se rattache au dévoilement du côté opposé du corps, une tête sur les reins<sup>2</sup>. Ce n'est toutefois pas un détail qui soit propre aux arts grec et chrétien, puisque, dans l'art gréco-bouddhique, les démons qui tentent Bouddha

1) Cf. Le dévoilement prophylactique du corps, *l. c.* Dans le Ramayana, le démon suprême Kabandha ressemble à un énorme tronc avec œil et bouche au milieu de la poitrine; Indra, par l'effet d'une malédiction, lui avait fait un jour rentrer les jambes et la tête dans le buste; de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Regnaud, I, 1874, p. 69-70. A rapprocher des figures de Priène. Aux exemples cités, que l'on peut du reste facilement multiplier, ajouter Cabanès, *Mœurs intimes du passé*, III, p. 9, fig., p. 21, fig., p. 13, fig.; Wright, *Histoire de la caricature* (2), p. 96, fig. 64; p. 245, fig. 146; p. 249, fig. 150 (caricature du pape Alexandre VI); Mâle, *L'art religieux du XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 422 (voit dans cette monstruosité une métaphore transcrite matériellement : les damnés ont déplacé le siège de leur intelligence, et mis leur âme au service de leurs plus bas appétits; caricature de David : le gouvernement anglais comme un diable ayant une face au bas des reins, *L'art et les artistes*, 1913-1914, xviii, p. 273, fig. Dans le procès d'Abel de la Rue (Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, éd. de 1587, non paginé, en tête du volume), on voit que le diable lui apparut « ayant devant l'estomac et devant les deux genoux comme des visages d'hommes ». De même, un enfant né en 1545, montrait une tête de chien à chaque genou. Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal* (6), p. 356, s. v. Imaginations. Ce dernier détail est à rapprocher sans doute de la croyance mentionnée par Pline (*Hist. nat.*, XI, 103), qu'il y a dans l'articulation de chaque genou comme une bouche, et que la vie s'enfuit par une blessure à cet endroit, comme par une gorge coupée. Lampe en forme d'Harpocrate accroupi, dont le genou droit est modelé en tête humaine, A. Reinach, *Catal. des antiq. égyptiennes recueillies dans les fouilles de Coptos*, 1913, p. 125.

2) Cf. encore Cabanès, *op. l.*, p. 33, fig.; Wright, *op. l.*, p. 247, fig. 143 (caricature du pape, xv<sup>e</sup> siècle, ci-dessus, p. 6); Michel, *Hist. de l'art*, III, 1, p. 136, fig. 75; Bodin, *op. l.*, p. 173, le diable ayant aux reins « une grande tête sans yeux ni bouche », Collin de Plancy, *op. l.*, p. 587, s. v. Sabbat. Les sorciers baisaient ce visage, acte d'hommage aussi attribué aux Cathares, qui baisaient un chat à cet endroit, *ibid.*, p. 143, s. v. Cathares.



ont aussi une face sur l'abdomen<sup>1</sup>. Y verra-t-on l'influence d'un type grec analogue à celui de la dite Baubo, ou ne croira-t-on pas plutôt qu'il s'agit d'une formule universelle, sans filiation nécessaire, comme c'est le cas pour le dévoilement du corps, et pour l'acéphalie que nous allons noter?

\*  
\* \*

d) Enfin l'*acéphalie*, détail sur lequel on permettra d'insister, puisqu'il n'a pas été relevé dans les figurines de Priène, qui en sont pourtant un exemple très net. La Baubo de la légende éleusinienne ne présentait pas ce caractère monstrueux; de plus, il n'est pas absolument nécessaire par la présence du visage sur le ventre, rendant inutile une tête véritable, puisque, dans l'art du moyen âge, les êtres démoniaques qui ont ce visage inférieur sont quand même pourvus d'une tête.

Mais c'est là encore un trait universel, que cette croyance à l'existence de ces effrayants êtres acéphales, et l'on comprend que le mode leur des figurines de Priène l'ait ajouté aux autres moyens prophylactiques qu'il avait déjà amassés dans son œuvre<sup>2</sup>. Hérodote, puis Plin, décrivent ces Blemmyes, qui n'avaient point de tête, mais des yeux et une bouche sur la poitrine. D'après Ctésias, Roxane avait accouché d'un enfant acéphale<sup>3</sup>. Le moyen âge et les temps modernes ont conservé cette tradition, en continuant à affirmer l'existence

1) Foucher, *Les bas-reliefs gréco-bouddhiques*, p. 403.

2) Tylor, *Civilisation primitive*, I, trad. Brunet, p. 450 (cite comme exemples les créatures sur lesquelles le Prêtre-Jean régnait en Asie, et celles du fond de l'Amérique méridionale, « les anthropophages et les hommes qui ont la tête au-dessous des épaules; » Tylor ne voit dans ces monstres que des métaphores matérialisées; Franklin, *La vie privée d'autrefois, les animaux*, p. 245; *Rev. arch.*, 1897, II, p. 355, 356; Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*, 1911, p. 82, 159, 358.

3) Salverte, *Essai sur la magie*, croit à la réalité de ce dire, et rappelle que les médecins connaissent maints exemples de naissances acéphales; cf. aussi Collin de Plancy, *op. l.*, p. 356 s. v. Imaginations.

de ces monstres aux yeux placés entre les épaules<sup>1</sup>, tels que les montre une gravure allemande du xvi<sup>e</sup> siècle encore (fig. 6). C'est là un caractère démoniaque, infernal : dans la procession solennelle qui avait lieu à Harlem à la fin du xv<sup>e</sup> siècle, l'enfer était représenté par un moine noir sans tête, laissant échapper à la place de celle-ci des flammes et de la fumée<sup>2</sup>, alors que la dite Baubo de Priène semble faire jaillir de son corps une corbeille de fruits, symbole d'abondance. Les croyances populaires, çà et là, énumèrent ces enfants sans tête, nés du démon<sup>3</sup>, ces diables qui, dans la chevauchée du grand veneur, suspendent leur chef à l'arçon de la selle<sup>4</sup>, ou qui s'en débarrassent, en la déposant dans quelque coin ; ce sont pas seulement les participants de la chasse infernale, c'est le cocher et les chevaux mêmes du dieu de la mort qui, en Cornouaille, sont acéphales<sup>5</sup>. Les devineresses modernes font voir à la jeune fille son futur époux dans une glace : mais si l'on ne suit pas exactement les prescriptions, on y voit apparaître un corps sans tête<sup>6</sup>. En dehors de l'Europe, on retrouve cette croyance. En Inde, le cavalier acéphale, dont la tête est placée au pommeau de la selle, appelle les passants à la mort<sup>7</sup>, et une troupe de cava-

1) Worringer, *Die altdeutsche Buchillustration*, 1912, p. 140, fig. 92 (Hans Weiditz, 1532, illustration de Pétrarque).

2) Langlois, *Essais... sur les danses des morts*, 1851, I, p. 381 ; en rapprocher l'idée du moyen-âge, que la tête est la cheminée du corps, et qu'elle reçoit les fumées qui en sortent, Langlois, *op. l.*, p. 138.

3) E. Reclus, *Les croyances populaires*, I, p. 196.

4) *Ibid.*, p. 146. S'il ne s'agissait pas d'une croyance qui se retrouve ailleurs qu'en France, on pourrait supposer que le type de ces cavaliers dont la tête est accrochée à leur cheval dérive de l'ancien usage des Celtes de suspendre à leur monture la tête de l'ennemi vaincu. Cf. les travaux cités de M. A. Reinach, *Rev. arch.*, 1912, II, p. 230, référ., et ma note sur la fibule de Luzaga, *Compte-rendu du XIV<sup>e</sup> Congrès international d'Anthropologie et d'archéologie préhistoriques*, 1913, I, p. 631 s. q. ; cf. encore sur ces fibules espagnoles, Paris, *Espagne primitive*, II ; Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique*, II, 2, p. 854, fig. 2, p. 353.

5) Reclus, *op. l.*, p. xxii ; Sébillot, *Le folk-lore*, p. 253.

6) Collin de Plancy, *op. l.*, p. 209, s. v. Devins.

7) Sébillot, *op. l.*, p. 253.



liers sans tête, effroi du voyageur attardé, qui errent sur les routes, sont les restes de l'armée du prince Sayjad Solor<sup>1</sup>. Dans un conte tonkinois, un démon a l'apparence d'une femme sans tête<sup>2</sup>.....

\*  
\* \*

Les exemples que nous avons cités en les empruntant un peu partout, et qu'on pourrait aisément multiplier, démontrent clairement quelles sont les significations de l'acéphalie.

La tête est le siège de la vie, de l'âme, et la supprimer, c'est supprimer cette vie : d'où les nombreux rites de décapitation des ennemis, récemment étudiés en détail par M. A. Reinach<sup>3</sup>. Un corps sans tête est celui du mort : il symbolisera cet état.

C'est ainsi que peuvent s'expliquer les rites de la décapitation du cadavre, que l'on constate dès l'époque paléolithi-

1) *Ibid.*, p. 270 ; E. Reclus, *op. l.*, p. 60, 77.

2) E. Reclus, *op. l.*, p. 179. Notons encore ici une figurine mexicaine du Musée d'Annecy, tête-ventre sur jambes (cf. *Le dévoilement prophylactique du corps*, Indicateur d'antiquités suisses, 1914), et une figurine de provenance analogue, dans Nadaillac, *L'Amérique préhistorique*, p. 382, fig. 153 ; poterie de Colombie, Delachaux, dans *l'Art décoratif*, 1912, n° 181, p. 181, fig. 3.

On rappellera aussi le type plastique des saints céphalophores, né d'une métaphore mal comprise, dit-on. Maury, *Essai sur les légendes pieuses du moyen-âge*, p. 207 ; Salverte, *Essai sur la magie*, p. 40 ; Saintyves, *Les saints successeurs des dieux*, p. 123 ; Deonna, *L'erreur et l'illusion, source de nouveaux thèmes artistiques*, 1913, p. 29 ; dernièrement *Intermédiaire des chercheurs et curieux*, 1913, p. 44, 96, pl. ; n° 1374, p. 245 sq., etc. On retrouve au Bengale une légende analogue à celle qui aurait donné naissance à ce type iconographique : celle du roi qui chaque soir se coupait lui-même la tête et la présentait en offrande aux dieux, E. Reclus, *Les primitifs*, p. 373.

Enfin, notons les hommes à têtes volantes, de la Chine et du Japon, dont la tête pouvait se détacher du corps et aller ailleurs, *Rev. arch.*, 1897, II, p. 358-9.

3) Le pilier d'Antremont, *Rev. arch.*, 1912, II, p. 216 sq. ; Le rite des têtes coupées chez les Celtes, *Rev. de l'hist. des rel.*, 1913, p. 41 sq. ; Les têtes coupées et les trophées en Gaule, *Rev. celtique*, 1913, p. 33 sq., 253 sq. ; *Rev. d'ethnographie et de sociologie*, 1913, p. 217 sq. ; Cf. *Compte-rendu du XIV<sup>e</sup> Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques*, I, 1913, p. 631 sq., référ. ; Deonna, *Études d'archéologie et d'art*, 1914, p. 18.

que, et dont la religion égyptienne donne un exemple connu<sup>1</sup>. Était-ce pour rappeler le démembrement d'Osiris ? Pour empêcher le mort de nuire ? Peut-être. Mais l'on peut se demander aussi bien si l'idée de représenter le mort comme un être acéphale dérive de cette pratique rituelle, ou si, au contraire, cette dernière n'a pas été inspirée par le désir de rendre le cadavre conforme à l'idée qu'on avait du mort, de le rendre vraiment défunt, en lui retranchant l'organe de la vie.

Quoi qu'il en soit, le corps acéphale caractérise bien *le mort*. Sur un texte égyptien, on aperçoit une momie sans tête<sup>2</sup>, et dans les livres des morts, le défunt apparaît comme un être incomplet, auquel on donne une tête et un cœur<sup>3</sup>. Ainsi, au moyen-âge, on apercevait dans certaines églises des fantômes sans têtes, vêtus en moines et en religieuses, venir s'asseoir sur les stalles des moines et des nonnes qui devaient bientôt trépasser : images de l'état futur de ces derniers<sup>4</sup>.

Puis, par amplification naturelle, l'acéphalie désigna *le séjour des morts* : le Douat égyptien, l'Amenti, apparaît sous l'aspect d'un buste de femme sortant de la terre, dont les bras levés s'emparent du disque solaire, et qui est privée de tête<sup>5</sup>.

Mais les morts sont redoutables, mais le séjour des morts est lugubre et démoniaque. Facilement l'acéphalie prit un sens péjoratif. En Égypte, après qu'on eut abandonné la coutume du démembrement du cadavre, remplacée par l'embaumement, ce dépècement fut considéré comme une des punitions principales des mauvais démons, et comme une des

1) *Compte-rendu*, I, p. 633-4, référ. ; squelette acéphale d'une tombe néolithique de Jersey, Cartailhac, *La France préhistorique*, 1889, p. 232 ; Naville, *La religion des anciens Égyptiens*, p. 48, 137.

2) De Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte*, II, p. 215.

3) Naville, *op. l.*, p. 137. Les Égyptiens, dit Pline (*Hist. nat.*, XI, 70), croyaient que le cœur de l'homme diminuait avec la vieillesse, et disparaissait à 100 ans.

4) Collin de Plancy, *Dict. infernal* (6), 1863, p. 259, s. v. Fantômes.

5) Jéquier, *Le Livre de ce qu'il y a dans Hades*, p. 5, fig.



craintes que redoutaient le plus les défunts<sup>1</sup>. Pendant longtemps, dans nos pays civilisés d'Europe, les croyances populaires ont pensé pouvoir empêcher les vampires, les revenants, de nuire, en leur coupant la tête<sup>2</sup>; ont admis que l'un des plaisirs du diable était de pousser les sorciers et les sorcières à décapiter des enfants<sup>3</sup>. Ils sont nombreux les exemples de ces êtres *réprouvés, diaboliques*, qui apparaissent aux vivants sans leur tête, en la tenant comme une lanterne dans une main. Dante a représenté Bertrand de Born<sup>4</sup>, tenant sa tête dans ses mains, séparée du tronc, car le poète avait sur terre, en semant la discorde, séparé ce qui était uni : interprétation adventice, car il est vraisemblable que Dante n'a fait ici, comme en maints autres cas, qu'imiter un type figuré connu. Suivant la tradition du village d'Alizay en France, on voyait à minuit les suppliciés danser en portant leur tête dans leurs mains, et, sur un chapiteau de l'église de Gravelle, près du Havre, deux acéphales se présentent mutuellement leur chef<sup>5</sup>.

Peut-être est-ce le lieu de rendre attentif à l'attitude que prend souvent le mort que dévore le carnassier androphage, étudié par M. Reinach, et tout récemment par M. Hubert<sup>6</sup> : il a la tête engagée dans la gueule du monstre qui

1) De Morgan, *op. l.*, II, p. 209 ; Naville, *op. l.*, p. 51-2, 72.

2) Collin de Plancy, *op. l.*, p. 308, s. v. Grando. En rapprocher l'idée magique des pratiques d'envoûtement : couper la tête de la figurine représentant le maléficié, pour couper en réalité, par la force des liens sympathiques, la tête du vivant. Cf. Cumont, *Compte-rendu Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1913, p. 416. Cf. aussi la mentalité analogue de l'enfant, si bien expliquée par Pierre Mille, *Caillou et Tili* (3), p. 214-5.

3) Bodin, *De la démonomanie des Sorciers*, éd. de 1587, préface (procès de 1578).

4) *Inf.* XXVIII.

5) Langlois, *Essai sur les danses des morts*, I, 1851, p. 188-9. Rapprocher de ce type figuré la croyance populaire que la tête d'un enfant assassiné, portée comme une lanterne, rend le voleur invisible, Collin de Plancy, *op. l.*, p. 189, s. v. Crâne d'enfant.

6) Gweil-Gi, l'Océan et le carnassier androphage, *Revue celtique*, 1913, p. 1 sq. ; Le carnassier androphage et la représentation de l'Océan chez les Celtes, *Compte-rendu du XIV<sup>e</sup> Congrès international d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques*, II, 1914, p. 221 sq.

symbolise l'enfer engloutissant les trépassés<sup>1</sup>; il est donc déjà acéphale, comme le sont les défunts, comme le seront aussi les damnés<sup>2</sup>.

\*  
\* \*

Corps sans tête, ou tête sans corps<sup>3</sup> : les deux idées créatrices de ces formes sont connexes. Elles sont nombreuses, dès l'antiquité, les légendes concernant ces têtes détachées de leur corps, qui se mettent à vaticiner et à parler des enfers. Au dire d'Aristote, la tête d'un prêtre de Zeus, séparée de son tronc, avait nommé son meurtrier. En Étolie, un vampire était revenu dévorer un enfant, et n'en avait laissé que la tête qui se mit à prophétiser<sup>4</sup>. Pline cite l'histoire admirable de Gabiénus, qui avait été décapité sur l'ordre de Pompée : sa tête parla, et raconta qu'elle revenait des enfers<sup>5</sup>. Puis c'est l'anecdote analogue de Phlégon, que M. Reinach<sup>6</sup> a mise avec raison en relation avec le carnassier androphage : le général Publius avait été dévoré par le loup des trépassés, à l'exception de la tête : celle-ci, détachée du tronc, avait annoncé que le loup le conduirait dans les demeures de Perséphone. Les vieux auteurs qui traitent de sorcellerie, nous ont laissé maints exemples de ces têtes décapitées qui se

1) Ex. carnassier androphage du relief d'Arlon, *Rev. arch.*, 1911, I, p. 57, fig. 1.

2) Dériver de ce type les damnés en même posture, dans la gueule de Lucifer, Dante, *Infer.*, XXXIV. Sur ce type et sa transformation du divin au diabolique, cf. mon article : Comment les idées et les formes artistiques changent de sens, *Études d'archéologie et d'art*, 1914, p. 9 sq.

3) Cf. Collin de Plancy, *op. l.*, (6), 1863, p. 550; sur la tête isolée, siège de l'âme dans l'art grec, Waser, *Ueber die äussere Erscheinung der seele*, *Archiv für Religionswiss.*, XVI, 1913, p. 378 sq.

4) Sur la puissance magique des têtes coupées, trait commun du folklore, Reinach, *Cultes*, IV, p. 260, référ.

5) Pline, *Hist. nat.*; cf. Collin de Plancy, *op. l.*, p. 290, 590, s. v. Gabiénus, Sabiénus.

6) *Cultes, mythes*, I, p. 296, note 4; Cf. Collin de Plancy, *op. l.*, p. 656, s. v. Tête.



mettent à parler, et à prophétiser<sup>1</sup>. et l'on conçoit que les automates d'Albert-le-Grand et d'autres savants soupçonnés de magie, aient éveillé la méfiance de leurs contemporains, et aient été considérés comme les œuvres des démons<sup>2</sup>. Les légendes des dieux antiques et des saints chrétiens, qui guérissent les malades en leur coupant la tête, puis en la remettant en place, font aussi allusion à l'acéphalie funéraire que nous étudions, et symbolisent le passage de la vie à la mort, puis de la mort à la vie<sup>3</sup>.

En résumé, tous les documents que nous avons invoqués témoignent suffisamment du caractère funéraire, puis infernal, de l'acéphalie.

\*  
\* \*

On a dit avec raison que les monstres du moyen âge et des temps modernes, tels qu'on les voit par exemple sur les peintures d'un Bosch, ne sont point des fantaisies arbitraires de l'artiste, mais ont leur racine dans le folk-lore<sup>4</sup> (fig. 7-9) et dans les conceptions antiques. On peut en effet rattacher maints d'entre eux aux types grecs et romains<sup>5</sup>.

1) Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, éd. 1587, p. 77-8 ; cf. Collin de Plancy, *op. l.*, p. 656, 657, s. v. Tête, Tête de mort, énumère divers exemples, et mentionne la pratique des sorciers, de couper la tête d'un enfant, de la placer sur une hostie noire, diabolique : la tête se mettait à prophétiser. En relation peut-être avec la tête dorée des Templiers, *ibid.*, p. 653, 656, s. v. Templiers, Tête de Baphomet ; cf. Reinach, *La tête magique des Templiers*, *Cultes*, IV, p. 252. Enfants, nés de mortes violées, dont la tête coupée sert de talisman, Wier, *Hist. des disputes et discours, des illusions et impostures des diables*, 1579, p. 181, 260 ; Reinach, *Cultes*, IV, p. 258 sq.

2) Collin de Plancy, *op. l.*, p. 490, s. v., Nécromanciens ; p. 124 s. v. Bungey ; p. 14, s. v. Albert-le-Grand ; p. 451, s. v. Mécaniques ; Naudé, *Apologie pour tous les grands hommes qui ont été accusés de magie*, 1669, p. 382, 389, 455.

3) Weinreich, *Antike Heilungswunder*, p. 82 sq. ; *Mélusine*, V, 1890-1, p. 97 sq., 204 sq.

4) Perdrizet, *Etude sur le Speculum humanae salvationis*, p. 56.

5) J'ai montré ailleurs comment divers types figurés antiques se maintiennent dans le christianisme, en tombant au rang démoniaque, et en inspirant les



Le personnage prophylactique, tête sens devant derrière, se retrouve dans les sorciers que Dante place aux Enfers<sup>1</sup>; la



Fig. 7-9.

7-8. Wright, *op. l.*, p. 140, fig. 95.

9. Grotesque de Breughel, 1565, *ibid.*, p. 284, fig. 1-56.

femme nue, jambes écartées, orne un chapiteau de Saint-Maclou, à Rouen<sup>2</sup>; le vulgaire personnage « cossim cacans » est fréquent dans les sculptures des cathédrales<sup>3</sup>, et, pour plus d'analogie, il est souvent coiffé du capuchon monacal<sup>4</sup>, comme son compagnon de l'art antique portait le bonnet phrygien ou le cucullus<sup>5</sup>; peut-être que ces personnages doubles, qui apparaissent parmi les emblèmes des fêtes des Fous<sup>6</sup>, et montrent, en un enlacement bizarre, un visage et des reins du même



Fig. 10.

Stalle de la cathédrale d'Ely, *ibid.*, p. 147, fig. 105.

contes populaires (type du dieu oriental au serpent enroulé autour du corps; carnassier androphage, etc.), cf. Comment les idées et les monuments, leur transcription matérielle, changent de sens: du dieu au diable, etc. *Études d'archéologie et d'art*, Genève, 1914.

1) Cf. mon article, Une erreur de dessin sur une coupe antique du Musée de Genève, *Rev. des Ét. grecques*, 1914, p. 59 sq.

2) Langlois, *op. l.*, I, pl. VI.

3) Cabanès, *op. l.*, III, p. 38, note 2, p. 95, 96.

4) L'habit monacal, dès les origines du christianisme, met en fuite les démons, *Rev. de l'hist. des rel.*, 1912, n° 5, 65, p. 55-7. En Allemagne, les mineurs se représentent l'esprit de la mine comme un géant avec un capuchon noir, Maury, *Croyances et légendes du Moyen-Age* (éd. 1896), p. 65, note 1.

5) Cf. figurines de terre cuite de Délos. Sur ce détail, cf. A propos de la main votive d'Avenches, *Indicateur d'antiquités suisses*, 1914. On sait que ce motif grossier fait encore la joie des gamins actuels, qui continuent sous forme de jeu, et suivant un processus bien connu, un ancien usage prophylactique.

6) Ex. guidon de la compagnie de la Mère Folle, à Dijon; miséricordes des stalles, etc. Cabanès, *op. l.*, III, p. 88, fig.; 185, fig.; Wright, *op. l.*, p. 147, fig. 105.



côté<sup>1</sup> (fig. 10), dérivent eux aussi des mêmes idées qui ont inspiré les figurines sens devant derrière des anciens. Les figurines au type de Baubo ont leurs proches parents dans les monuments que nous avons cités, où l'on voit des personnages diaboliques ayant un visage sur leur ventre, et dans ceux qui sont, comme elles, privés de tête normale.

(*A suivre.*)

W. DEONNA.

1) Cf. encore miniature d'un missel anglais du xv<sup>e</sup> siècle, reins et jambes surmontés d'une tête de face, Cabanès, *op. l.*, III, p. 120.

---

# LA BASILIQUE PRIMITIVE

## ET LE PLUS ANCIEN CULTE DE SAINTE REINE

### À ALESIA

---

Jusqu'en 1913, les fouilles entreprises par la Société des Sciences de Semur sur l'emplacement d'Alesia avaient eu surtout pour résultat la découverte de monuments relatifs à l'antiquité gauloise et à l'antiquité gallo-romaine. La campagne archéologique de 1913 sur le Mont Auxois intéresse au contraire les antiquités chrétiennes et l'histoire primitive du culte chrétien à Alesia. Pendant les années 1909 et 1910, M. V. Pernet, qui dirige avec un dévouement et une compétence qu'on ne louera jamais assez, les fouilles de la Société des Sciences de Semur à Alesia, avait rencontré, au sud du théâtre, à cinquante mètres en moyenne de l'extrémité méridionale de ce monument, un nombre assez considérable de sarcophages en pierre<sup>1</sup>. Ces sarcophages, dont l'aspect et la décoration révèlent l'âge sans aucun doute possible, datent de l'époque mérovingienne. Cuves et couvercles sont en pierre grise; les uns et les autres sont simplement ornés de bandes ou de stries horizontales, obliques ou verticales; sur plusieurs de ces sépulcres a été sculptée une croix, aux branches à peu près égales, parfois légèrement pattées. Cet ensemble de tombeaux occupait d'une part le pavé d'une rue fort importante qui passait à quelques mètres au sud du théâtre et dont la direction générale est est-ouest; d'autre part il se répartissait sur l'emplacement de diverses constructions, chevauchant même plusieurs murs. La partie la plus importante de ce cimetière consistait en une file de

1) J. Toutain, *Les Fouilles d'Alesia* de 1909-1910, p. 22 et suiv. ; p. 45 ; p. 101 et suiv. ; pl. XI et XIV.



sarcophages, presque exactement alignés au nombre de onze, le long d'un mur de basse époque dirigé du nord au sud [fig. 1, SS].

La présence de ces sarcophages, groupés en si grand nombre et orientés les pieds à l'est, au centre de la ville gallo-romaine, à quelques dizaines de mètres du théâtre, du temple, de la basilique et du forum découverts en 1906 et 1907, posait un problème archéologique, qu'il était nécessaire de résoudre. Que signifiait cette nécropole installée au cœur même de la cité? Dès le début de la campagne de 1913, M. Pernet, tout en poursuivant d'utiles recherches sur d'autres points d'Alesia, consacra son principal effort à ce que nous appelions alors le *Quartier des Sarcophages*. Il déblaya, autant que le lui permit la masse de terre accumulée en cet endroit, le mur le long duquel s'alignaient la plupart de ces sépulcres. Bientôt apparurent, au milieu des matériaux de petit appareil et de basse époque dont ce mur était bâti, deux pierres de taille de section carrée [fig. 1,  $\alpha$  et  $\beta$ ], distantes l'une de l'autre de 9 mètres environ (distance mesurée intérieurement). Les fouilles pratiquées autour de ces deux pierres montrèrent bientôt que c'étaient des pierres d'angle; de chacune d'elles partait, dans la direction de l'est, un mur perpendiculaire au premier et constitué par des matériaux de même nature. L'un et l'autre de ces deux murs furent suivis ou repérés à l'aide de sondages; à une distance de 17 mètres environ des deux premières pierres d'angle, deux autres furent découvertes que reliait entre elles un quatrième mur parallèle au premier [fig. 1,  $\gamma$  et  $\delta$ ]. M. Pernet put ainsi établir le plan extérieur d'un édifice nettement délimité, de forme générale rectangulaire, bâti en matériaux de basse époque et dont seules subsistent aujourd'hui les fondations [fig. 1, A]. Cet édifice mesure intérieurement 17 mètres de long de l'est à l'ouest, 9 mètres de large du nord au sud; extérieurement, la longueur atteint près de 19 mètres et la largeur dépasse 10 mètres; les deux murs de l'est et de l'ouest sont larges de 0<sup>m</sup>,80 à 0<sup>m</sup>,90; ceux du nord

et du sud, un peu moins puissants, atteignent cependant de 0<sup>m</sup>,60 à 0<sup>m</sup>,70 d'épaisseur. Il est nécessaire de noter que toute la partie septentrionale de l'édifice recouvre le pavé de la rue romaine signalée plus haut. On voit distinctement,

*Société des sciences historiques et naturelles de Semur.*

*Fouilles du Mont clusois.*

*Substructions découvertes l'an 1871 à l'emplacement S<sup>t</sup> Reine.*

*Basilique probable de S<sup>t</sup> Reine.*

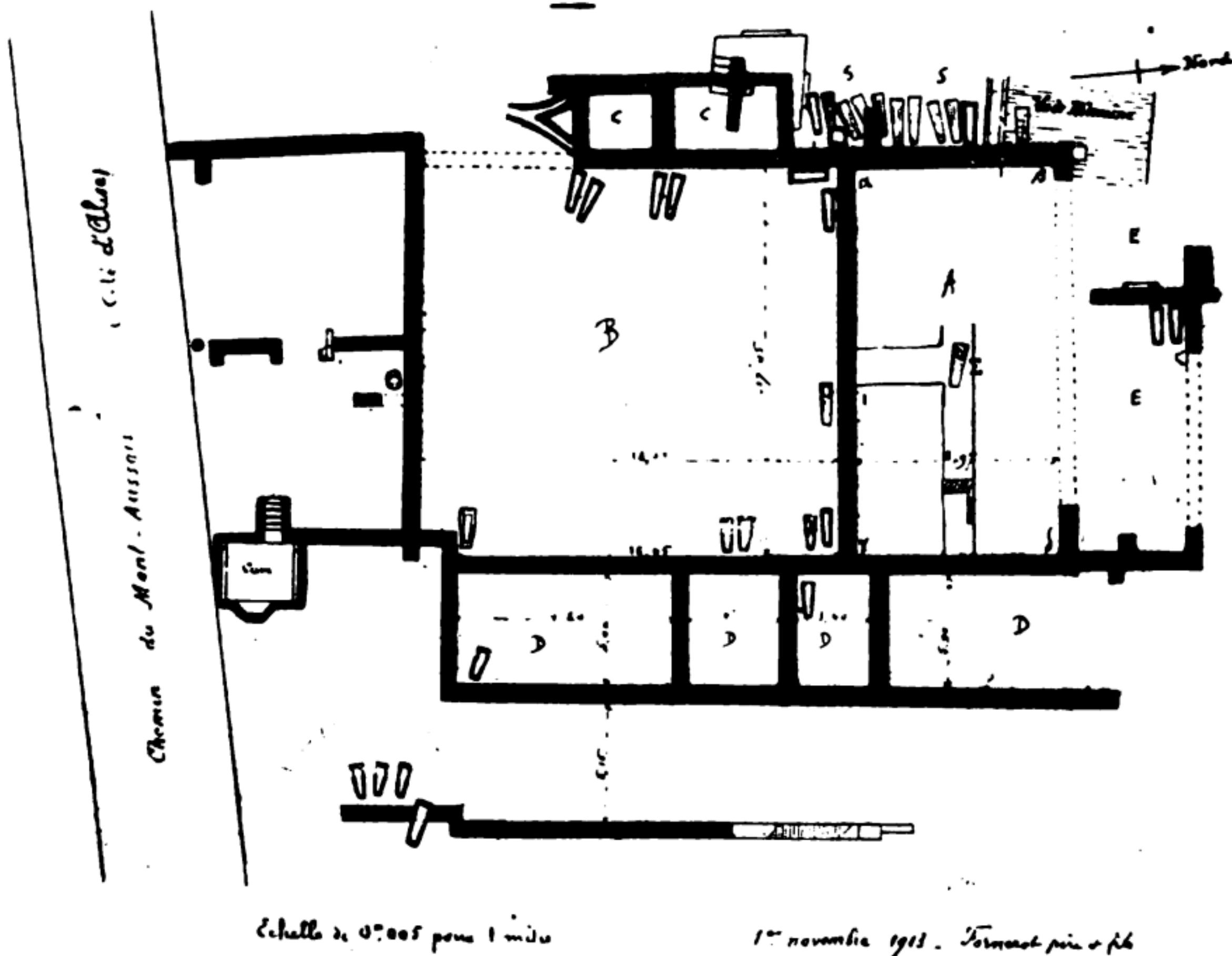


Fig. 1. — Plan des substructions de la basilique primitive de Sainte Reine et des bâtiments qui l'entouraient.

aujourd'hui encore, que l'angle nord-ouest de la construction, repose sur ce pavé.

La forme générale de l'édifice ainsi reconnue, ses mesures et ses limites déterminées, il eût été désirable de pouvoir en déblayer complètement l'intérieur. Mais les substructions découvertes se trouvent à près de deux mètres au-dessous du niveau moderne. Tout autour du chantier de fouilles,



s'étendent des propriétés cultivées. Où déposer nos déblais? Nous avons dû nous résigner à procéder par tranchées. La plus importante des tranchées pratiquées à l'intérieur du

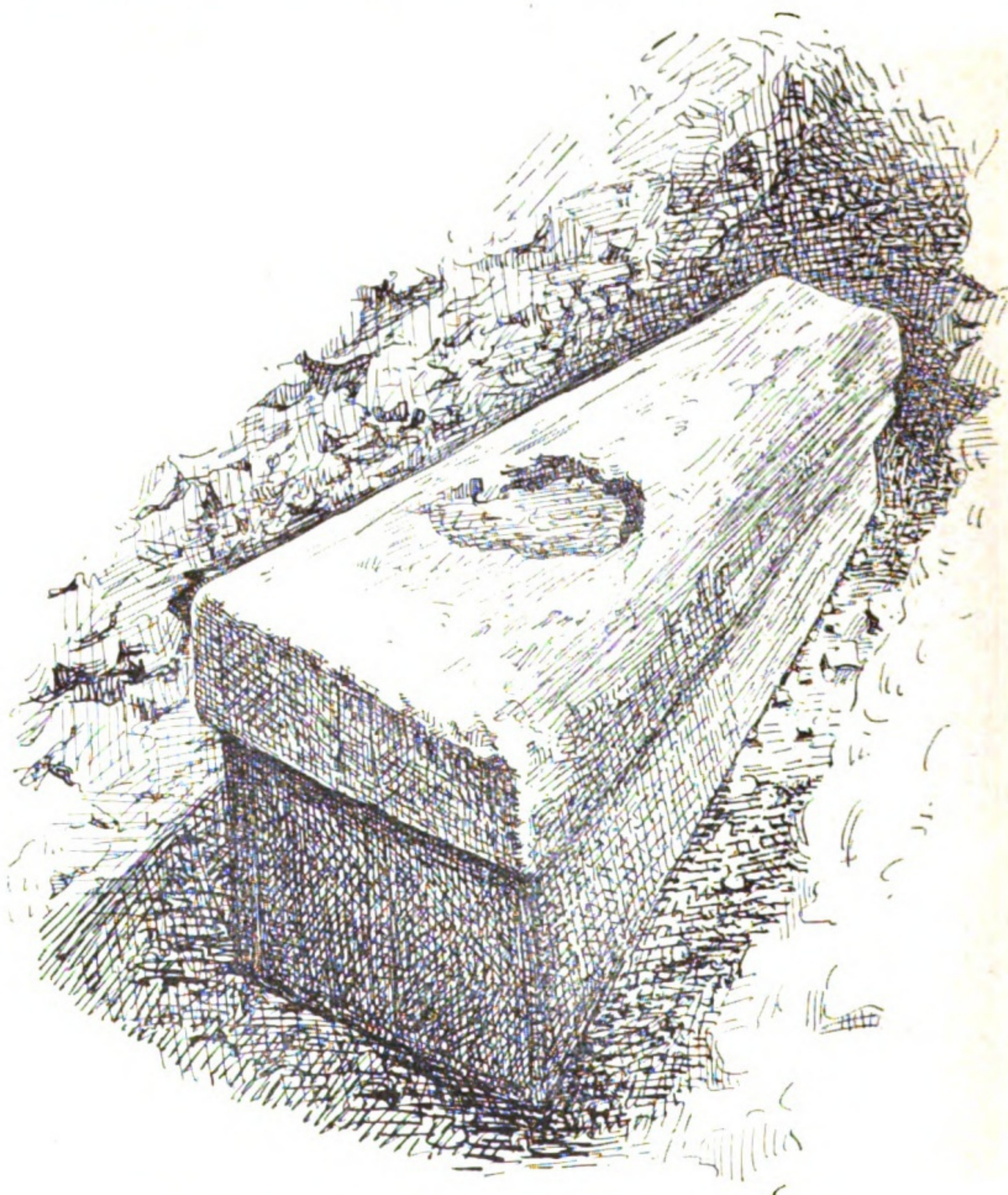


Fig. 2. — Le sarcophage en place, au fond de la tranchée.

monument a été menée de l'est à l'ouest, dans l'axe même de la construction, à égale distance des deux murs du nord et du sud. C'est dans cette tranchée qu'a été faite une découverte, à notre avis, décisive. A peu près au centre exact de l'édifice, à 4<sup>m</sup>,50 des deux murs du nord et du sud, à 8<sup>m</sup>,50 environ des deux murs de l'est et de l'ouest, notre fouille a



mis au jour un sarcophage presque exactement orienté, la tête à l'ouest et les pieds à l'est (fig. 1,  $\Sigma$ ). Par ses dimensions et par les détails particuliers qui le distinguent, ce sarcophage mérite une description précise (fig. 2). Lorsqu'il a été découvert, le couvercle était placé sur la cuve, et l'ensemble paraissait intact. La longueur du couvercle est de 1<sup>m</sup>,90; la longueur extérieure de la cuve est un peu moindre. La largeur du couvercle est à la tête de 0<sup>m</sup>,68; aux pieds, de 0<sup>m</sup>,33; la largeur extérieure de la cuve est sensiblement inférieure, surtout aux pieds, où elle ne dépasse pas 0<sup>m</sup>,28. La hauteur totale du sarcophage fermé est à la tête de 0<sup>m</sup>,98, aux pieds de 0<sup>m</sup>,69; le couvercle mesure à la tête 0<sup>m</sup>,33 de haut. Les mesures intérieures de la cuve sont : longueur, 1<sup>m</sup>,72; largeur à la tête, 0<sup>m</sup>,52; largeur aux pieds, 0<sup>m</sup>,19. Par sa forme générale, ce sarcophage va donc en s'effilant et en s'abaissant de la tête aux pieds. Il ne porte extérieurement aucune décoration, sinon des stries longitudinales assez fines et serrées. La face antérieure porte peut-être une croix, si l'on veut voir une telle image dans les deux marges aplanies, l'une horizontale, l'autre verticale, qui se coupent à angle droit et qui ont été ménagées au milieu des stries dont la pierre est décorée.

A défaut de décoration proprement dite, nous devons signaler un détail d'une importance considérable. Le couvercle du sarcophage est percé à 0<sup>m</sup>,43 de la tête, à 1<sup>m</sup>,10 environ des pieds, d'un trou irrégulier, de forme presque circulaire, dont le diamètre moyen peut être évalué à 0<sup>m</sup>,37 ou 0<sup>m</sup>,38. Lorsqu'on se place à la tête du sarcophage, ce trou s'étend plutôt sur la partie gauche que sur la partie droite du couvercle. On peut se demander si l'intention de ceux qui l'ont pratiqué n'a pas été de le forer au-dessus du cœur même du défunt inhumé dans le sarcophage. La présence de ce trou donne à notre sarcophage un caractère tout particulier. Bien que le trou soit peu régulier, on ne saurait y voir une ouverture pratiquée par des voleurs ou des violateurs de sépulture. De tels malfaiteurs auraient eu plus



vite fait de briser le couvercle, et d'ailleurs en passant le bras par cet orifice on ne peut atteindre les extrémités de la cuve. Il faut, évidemment, voir dans cette ouverture une *fenestella*, c'est-à-dire un de ces orifices pratiqués dans les tombeaux des saints, comme dans les *Memoriae* des basiliques primitives, pour permettre aux fidèles de toucher les reliques elles-mêmes. Plusieurs textes du haut moyen âge, de Grégoire de Tours par exemple, et de l'auteur de l'opuscule intitulé *De miraculis Sancti Stephani*<sup>1</sup>, attestent l'existence de cette coutume et des *fenestellae* qui facilitaient sa mise en pratique. La présence de cette *fenestella* dans le couvercle de notre sarcophage prouve que ce sarcophage a renfermé des reliques, le corps d'un saint ou d'une sainte.

Nous avons ouvert ce sarcophage, sans le déplacer. Nous avons pu sans trop de peine soulever le couvercle qui d'ailleurs était fendu à l'endroit de la *fenestella*. La cuve était remplie de terre et de débris de toutes sortes. Nous y avons recueilli : des fragments menus de bois carbonisé, un objet en fer en forme de crochet, un clou en fer, des débris de verre, un morceau de meule en granit, une pierre avec moulure, une dalle assez grossière de forme irrégulière qui occupait toute la largeur de la cuve, mesurant 0<sup>m</sup>,44 de longueur, et placée à peu près au centre du sarcophage ; puis, au fond de la cuve des ossements humains, mais déplacés : les os du bassin se trouvaient au pied du sarcophage, le maxillaire inférieur presque au centre de la cuve ; enfin nous avons recueilli une quantité considérable de petits ossements très fins, qui paraissent provenir de corps d'oiseaux. Sans pouvoir expliquer en détail la provenance de tous ces débris si divers, du moins nous pouvons conclure — et l'on verra plus loin l'importance de cette constatation — que malgré son apparence intacte le sarcophage a été jadis ouvert et que le contenu en a été bouleversé.

Sur le sarcophage lui-même et dans ses alentours immé-

1) Grégoire de Tours, *In gloria confessorum*, 36; *De miraculis Sancti Stephani* (Migne, *Patrol. latine*, t. 42), ch. 12.

diats, d'intéressantes trouvailles ont été faites. C'est d'abord une entrave, du genre que les Romains appelaient *compedes*, destinée à enchaîner les deux pieds ou les deux poignets soit d'un prisonnier soit d'un esclave : l'entrave, que nous avons découverte intacte, ne peut avoir été qu'un ex-voto, elle ne mesure pas en effet, dans tout son développement, plus de 0<sup>m</sup>,25 de long ; les dimensions de ses divers éléments sont trop petites pour qu'elle ait jamais pu servir dans la réalité. Nous avons aussi trouvé sur le sarcophage même trois clefs en fer, forées, dont les tiges consistent en lames de fer repliées et dont les pannetons présentent de curieuses dispositions. La présence de ces clefs se rattache peut-être, par quelque rapport qui nous échappe, à la tradition d'après laquelle les papes du moyen âge adressaient à des princes, à des souverains, à des églises, des clefs qui avaient été placées sur le tombeau de saint Pierre. Ne peut-on supposer que des fidèles venaient placer des clefs sur le sarcophage de tel ou tel saint, pour s'en servir ensuite comme de talismans ? Enfin non loin du sarcophage, ont été recueillis trois boucles ou débris de boucles en bronze ; l'une de ces boucles porte une assez jolie décoration filigranée ; ce sont certainement des objets de l'époque mérovingienne.

Si la tranchée pratiquée au centre même de l'édifice nous a conduits à la découverte de ce sarcophage important et des objets que nous venons d'énumérer, elle ne nous a fourni, non plus que les sondages effectués en d'autres points, par exemple au sud du sarcophage jusqu'au mur méridional  $\alpha \gamma$ , aucune donnée sur la disposition intérieure ou la décoration de ce monument. Nous avons seulement relevé quelques vestiges de deux pavements, qui correspondent peut-être à deux périodes différentes dans l'histoire de cette construction. L'un de ces pavements a été trouvé à 0<sup>m</sup>,40 au-dessus de la base des murs et du sol naturel. Il consiste en une sorte de mosaïque grossière faite avec des morceaux de terre cuite. Au-dessus de ce pavement, à 0<sup>m</sup>,37 de distance, la tranchée centrale a traversé un dallage



en pierres plates. Ce dernier dallage seulement pouvait, s'il s'étendait sur toute la superficie de l'édifice, recouvrir le sarcophage, du moins dans la position qu'il occupe actuellement.

Telles sont les observations et les trouvailles qui ont été faites à l'intérieur de cette construction rectangulaire longue de 17 mètres et large de 9.

Mais, pour être nettement limitée, cette construction n'est pas isolée. De tous côtés, sauf à l'ouest, elle est comme prolongée par d'autres constructions de même âge et de même caractère, dont il est nécessaire de parler maintenant.

Vers le sud, ont été reconnues les substructions d'une pièce presque carrée mesurant 18 mètres de long sur 17 mètres de large [fig. 1, B]. Les murs est et ouest de cette pièce continuent, au-delà des pierres d'angle que nous avons signalées plus haut, les murs est et ouest de la salle dont le sarcophage précédemment décrit occupe le centre. Vers le sud, cette pièce est limitée par un mur continu qui la sépare d'autres constructions. A l'angle sud-est de cet ensemble, les murs de basse époque, qu'il est facile de reconnaître à la nature de leurs matériaux, viennent se terminer au-dessus d'une cave gallo-romaine très bien conservée, qui devait sans doute être déjà toute remplie par des décombres aux premiers siècles du moyen âge. De nombreux sarcophages et débris de sarcophages en pierre ont été trouvés le long des murs est, nord et ouest de cette vaste pièce.

A l'ouest, existent encore deux salles rectangulaires de dimensions restreintes, l'une mesurant 3 mètres de long sur 2<sup>m</sup>,60 de large, l'autre 4<sup>m</sup>,60 de long sur 2<sup>m</sup>,70 de large (mesures intérieures) [fig. 1, C C]; les murs de ces deux salles, qui datent de la même époque et sont faits des mêmes matériaux que les murs déjà mentionnés, chevauchent des constructions plus anciennes, en particulier une cave gallo-romaine de belles dimensions dont l'escalier et le soupirail

sont encore aujourd'hui reconnaissables. A l'est, d'autres murs ont été découverts ; l'un, dirigé du nord au sud, distant de 5 mètres du mur qui forme la paroi est des deux principales pièces dont se compose cet ensemble, la salle au sarcophage central et la salle carrée ; des murs transversaux divisent l'espace compris entre ces deux murs parallèles en pièces d'inégales dimensions, mesurant du nord au sud 9<sup>m</sup>,80, 4 mètres, 3<sup>m</sup>,40 [fig. 1, D D D D]. Enfin vers le nord d'autres murs et des amorces de murs ont été déblayés [fig. 1, E E] ; on en a retiré des pierres de taille, des débris de bases et de piédestaux de l'époque gallo-romaine, ce qui atteste, non moins que leur aspect même, l'âge récent de ces substructions. Là, comme dans presque toutes les parties de la fouille, des sarcophages en pierre gisaient au milieu des décombres, tous exactement ou presque exactement orientés la tête à l'ouest, les pieds à l'est.

Les murs et les salles, que nous avons décrits jusqu'à présent, se tiennent et forment un ensemble continu. En outre, nous devons signaler surtout au sud, dans la direction du chemin du Mont Auxois et sous ce chemin, ainsi qu'à l'est, la présence de fondations et de murs de même caractère et de même époque, au milieu desquels les sarcophages et débris de sarcophages en pierre abondent. Ces fondations et ces murs sont le plus souvent établis au-dessus de constructions plus anciennes ; parfois aussi les restes de ces deux périodes différentes sont enchevêtrés les uns dans les autres.

Autant qu'on peut en juger dans l'état actuel de tous ces vestiges, la partie la plus ancienne de cet ensemble paraît être la première salle que nous avons décrite, celle qui mesure 17 mètres de long sur 9 mètres de large et au centre de laquelle a été retrouvé le sarcophage percé d'une *fenestella*. C'est la seule dont les angles soient nettement indiqués par des pierres de taille. Partout ailleurs, les murs se relient entre eux d'une façon fort grossière. Il n'est pas en outre sans intérêt de remarquer qu'on a trouvé dans cette



salle beaucoup moins de traces de sépultures que dans les autres parties du chantier de fouilles. Aucune des tranchées creusées soit le long des murs soit dans l'intérieur de la construction n'a fourni de sarcophages ou de débris de sarcophages en pierre. Au contraire ces tombeaux en pierre sont particulièrement nombreux autour de la salle, immédiatement en dehors et le long de ses murs. Il semble que cette salle fût donc particulièrement vénérée et que, si l'on ne pouvait pas ou si l'on n'osait pas s'y faire enterrer, on tenait du moins à en être le plus près possible.

Essayons maintenant de résumer toutes les constatations que les fouilles ont permis de faire. En un point d'Alesia, situé à quelques dizaines de mètres des principaux édifices de la cité gallo-romaine, du théâtre, du temple, de la basilique, viennent d'être retrouvées des substructions, d'un âge plus récent, puisqu'elles recouvrent ici et là des caves de l'époque impériale et le pavé d'une des principales rues de la ville, et puisque les matériaux de ces murs se composent en partie de débris enlevés à des monuments plus anciens. La forme et l'aspect des sarcophages épars en grand nombre à travers ces substructions, la forme caractéristique des croix représentées sur quelques-uns de ces sarcophages, la forme et la décoration de quelques boucles en bronze recueillies dans la fouille nous autorisent à conclure, avec une probabilité presque équivalente à la certitude, que ce sont là les vestiges de constructions datant de l'époque mérovingienne ou au plus tard des débuts de l'époque carolingienne. Des diverses parties de cet ensemble, la plus importante et sans doute la plus ancienne est la salle rectangulaire longue de 17 mètres, large de 9 mètres, au centre de laquelle a été trouvé, encore en place peut-être, un sarcophage en pierre qui semble avoir été particulièrement vénéré. Autour de cette salle, il y avait des bâtiments annexes, de dimensions variées, qui l'encadraient, sinon de toutes parts, du moins au sud, à l'est et au nord. Dans toutes ces annexes, les sarcophages et les sépultures se sont

multipliés, tandis que la salle centrale paraît avoir été beaucoup moins envahie. Tous ces traits conviennent à un sanctuaire des premiers âges du christianisme, construit autour du tombeau ou des reliques de quelque saint très populaire. Sur ce saint, les fouilles elles-mêmes n'ont fourni aucun indice, mais ce que nous savons de l'histoire du christianisme à Alesia nous permet de l'identifier.

••

Le nom de Sainte-Reine que porte le village moderne d'Alise-Sainte-Reine rappelle le souvenir, plus ou moins légendaire, de la vierge chrétienne, Regina, fille de Clemens, martyrisée aux portes mêmes de l'antique Alesia, et dont la tête aurait roulé sous la hache du bourreau à l'endroit précis où jaillit la fontaine dite de Sainte Reine. Nous n'avons point à nous occuper ici de la passion ni des Actes de la sainte. Mais le culte de Sainte Reine est le seul dont les documents nous fassent connaître l'existence à Alesia même aux premiers siècles du moyen âge. La plus ancienne mention de ce culte se trouve dans le *Martyrologe Hiéronymien*. Pour le vii<sup>e</sup> jour avant les Ides de septembre, on lit en effet dans le Codex Bernensis de ce Martyrologe : *et in territur. Eduo civit. loco Alisia natal. Sce Regine Martyrae*, et dans le Codex Wissemburgensis : *et conf. Edue civit. in Gall. locum Alisiane Nat. Scae Reginae mar. cujus gesta habentur*. Or Mgr Duchesne, dans la préface de l'édition qu'il a donnée du Martyrologe Hiéronymien en collaboration avec De Rossi<sup>1</sup>, estime que le texte, conservé par le Codex Bernensis, fut rédigé au plus tard sous le règne de Clotaire II, c'est-à-dire avant 628, date de la mort de ce prince<sup>2</sup>. Au début du vii<sup>e</sup> siècle, par conséquent, le culte de Sainte Reine existait à Alesia. On peut admettre, sans craindre de se tromper, qu'il y datait déjà de quelque temps, et qu'il avait été sans doute institué pendant le vi<sup>e</sup> ou à la fin du v<sup>e</sup> siècle.

1) *Acta Sanctorum*, novembre, t. II, Pars prior.

2) *Ibid.*, p. XLIV.



Le second document, par ordre chronologique, où il soit question du culte de Sainte Reine à Alesia, est le testament ou la donation de Widrade ou Uvaré, fils de Corbon, qui fonda l'abbaye de Saint Préjet à Flavigny et mourut abbé de ce monastère. Par un testament rédigé la première année du règne de Thierry IV, c'est-à-dire vers 720, Widrade donna de nombreux domaines à la basilique de Sainte Reine d'Alise, en même temps qu'à celles de Saint Andoche de Saulieu, de Saint Ferréol de Besançon, de Saint Préjet de Flavigny. La basilique de Sainte Reine est nommée à trois reprises différentes dans cette pièce : *Donamus ad basilicam Sanctae Reginae, ubi ipsa pretiosa requiescit in corpore*<sup>1</sup>.

Mais sous Charles le Chauve, en 864, les reliques de Sainte Reine furent transportées d'Alise à Flavigny par l'abbé Egil, prieur du monastère bénédictin de Flavigny, qui devait quelques années plus tard être élevé à l'archevêché de Sens<sup>2</sup>. Il est probable que la basilique primitive de la sainte fut alors délaissée ; ce qui est certain, c'est qu'au xvi<sup>e</sup> et au xvii<sup>e</sup> siècle le culte de la sainte se célébrait dans une chapelle dont la fondation n'est pas antérieure aux dernières années du xv<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>. La basilique primitive de Sainte Reine et son plus ancien culte à Alesia doivent être nettement distingués de l'église et de la dévotion modernes.

Sur cette basilique et cet ancien culte, de curieux détails nous ont été conservés dans les *Lectiones* de l'office de Sainte Reine qui se célébrait à Flavigny. Le seul texte complet que nous possédions aujourd'hui de l'office propre de Sainte Reine est celui qui fut rédigé par D. Hugues Vaillant, moine bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur, vers le milieu du xvii<sup>e</sup> siècle et dont le texte fut approuvé en 1659 par Monseigneur d'Attichy, évêque d'Autun. Mais il est dit dans cette *approbatio* : « *Officium et missam Beatae Reginae virginis et*

1) Le testament de Widrade a été publié par Mabillon, dans les *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti*, t. III, 1, p. 682 et suiv.

2) *Chronicon Hugonis*, in Pertz, *Monumenta*, VIII, p. 355.

3) Quillot, *Sainte Reine d'Alise*, p. 158 et suiv.

*martyris ex veteri contexta et ad normam breviarii Romani redacta atque a nonnullis mendis in quae lapsu et injuria temporum irrepserant expurgata*<sup>1</sup> ». La rédaction nouvelle, dont le bénédictin Hugues Vaillant avait été chargé, s'est donc inspirée de l'ancien office. Le texte complet de cet ancien office semble perdu, en même temps que l'ancien bréviaire de Flavigny, dont il ne m'a pas été possible jusqu'à présent de retrouver aucune trace. Mais nous en possédons d'importants fragments dans un ouvrage antérieur de quelques années à l'*approbatio* du nouvel office, l'*Apologie pour la véritable présence du corps de Sainte Reine d'Alise dans l'abbaye de Flavigny en Bourgogne* de D. Georges Viole, religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur. La seconde édition de cette Apologie fut publiée en 1653 à Paris, chez Jean Piot, rue Saint-Jacques, à la Salemandre d'Argent. Comme preuves à l'appui de sa thèse, D. Georges Viole cite les *Lectiones* de l'ancien bréviaire de Flavigny pour le jour de la Translation de Sainte Reine, le 21 mars. Or, si l'on compare les *Lectiones* de cet ancien bréviaire avec les *Lectiones* correspondantes du nouvel office approuvé en 1659, on constate que l'auteur du nouvel office, D. Hugues Vaillant, a résumé les anciennes *Lectiones*, sans supprimer aucun fait essentiel, sans rien ajouter non plus. Il a éliminé les détails qui ne se rapportent pas directement au sujet, il a fait disparaître de ci de là un épisode douteux, un miracle enfantin, il a débarrassé le récit des fleurs de rhétorique qui l'encombraient ; mais son résumé, sobre et concis, reproduit tout ce qu'il y a d'important dans le développement primitif, quelquefois dans les mêmes termes ou dans des termes tellement analogues que l'emprunt direct est incontestable. Or quelques-unes des parties de l'ancien office sont fort anciennes et remontent au ix<sup>e</sup> siècle. Dans la *Lectio prima* pour la *Dominica infra Octavas* de Sainte Reine, on lit : « *Pene exciderat*

1) *Sanctae Reginae Virginis et martyris officium monasticum missaque propria ad usum abbatis Flaviniacensis dispositum a R. P. Domno Hugone Vaillant*. Clteaux, 1881, p. 28.



*quod repente, dum ista subscriberem, memoriae occurrit quod ab eodem tunc venerabili abbate Egili, nunc Metropolitanae Senonum episcopo, mihi relatum deperire non patiar* »<sup>1</sup>. Suit le récit d'un miracle. D'après ce passage, l'auteur de la *Lectio* aurait recueilli ce récit de la bouche même de l'abbé Egil, qui présida en 864 à la translation des reliques de Sainte Reine d'Alise à Flavigny et dont l'archiépiscopat doit se placer, d'après Mgr Duchesne, entre 865 ou 866 et 871<sup>2</sup>. De tout ce que nous venons de dire, il résulte que les renseignements, contenus dans les *Lectiones* du nouvel office rédigé vers 1659, sont empruntés à l'ancien bréviaire de Flavigny, et que suivant toute apparence cet ancien bréviaire remonte au moyen âge. Il y a donc lieu d'avoir confiance dans de tels renseignements<sup>3</sup>.

Or plusieurs de ces renseignements concernent la basilique primitive et le plus ancien culte de Sainte Reine à Alesia même. Ils sont contenus d'une part dans les *Lectiones* pour la Fête de la Révélation, le 13 juillet, et d'autre part dans les *Lectiones* pour la Fête de la Translation le 21 mars.

Les *Lectiones* de la Fête de la Révélation doivent être citées *in extenso*.

Die XIII Julii  
In Festo Revelationis  
Sanctae Reginae  
Virginis et Martyris  
Duplex majus III ord.

—  
In II Nocturno.

Lectio V. Post gloriosissimum beatæ Reginae Virginis ad cœlos triumphum, in eodem loco ubi martyrium passa fuerat,

1) D. Georges Viole, *Apologie pour la véritable présence du corps de Sainte Reine*, p. 96 et suiv. Dominica infra Octavas, Lectio I<sup>a</sup>.

2) *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, II, p. 418, n° 44.

3) Sur toutes ces questions, cf. notre article *Autour de la Basilique de Sainte Reine (Alesia)*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1914, p. 23 et suiv.

pauci qui erant Christiani corpus ejus tumularunt, una cum catena ferrea qua in carcere revincta fuerat. Sic terrae visceribus abditum sacrum pignus fere mansit incognitum, donec ingenti miraculorum numero tandem revelatum fuit. Unde haec festivitas tum Alexiae, tum Flaviniaci sub Revelationis nomine celebratur.

Lectio VI. Repertum hujusmodi thesaurum e terra levaverunt presbyteri atque Alexiam intra muros oppidi cum ingenti pompa delatum in lapideo sepulcro collocarunt. Supra illud aedificata est Ecclesia, quam teste Constantio, oratore celeberrimo, circa annum quadringentesimum pastoralis cura regebat vir pius ac nobilis nomine Senator.

Lectio VII. Sed crescente in dies beatae Reginae meritorum et miraculorum fama, haec ipsa Ecclesia crevit in celebre ordinis Sancti Benedicti monasterium, quod paulo post pietate fidelium, sed potissimum immensa venerabilis Vidradi, Flaviniacensis etiam cœnobii fundatoris, liberalitate dotatum fuit.

Lectio VIII. Aedificato sic monasterio in Alexiensi oppido, Ecclesiam sibi parochialem incolae construxerunt prope dictum oppidum sub titulo sancti Leodegarii in clivo montis. Sed cum in praedicto monasterio quiescerent adhuc sanctae Reginae reliquiae, tam crebra fiebant ad ejus tumulum miracula, ut ea referre omnino sit impossibile.

Ces quatre *Lectiones* sont des plus intéressantes. Elles condensent en peu de lignes tout ce que l'on sait du culte de Sainte Reine depuis ses origines jusqu'à l'époque où la basilique, comprise dans un monastère bénédictin, attirait de nombreux fidèles. Il serait trop long d'instituer ici une étude critique de ce texte<sup>1</sup>. Du moins nous pouvons en tirer quelques données tout à fait précises. Il fut un moment où les reliques de Sainte Reine, retrouvées après une période d'oubli, furent transportées *intra muros oppidi* et déposées *in lapideo sepulcro*, au-dessus duquel *aedificata est Ecclesia*.

1) Nous avons tenté cette étude critique dans notre article précité du *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*.



Quant aux *Lectiones* pour la fête de la Translation, nous les possédons à la fois dans le texte de l'ancien bréviaire, que D. Georges Viole a reproduit, et dans le texte du nouvel office rédigé par D. Hugues Vaillant. D'après l'un et l'autre texte, Egil, abbé de Flavigny, accompagné de Saloco, évêque de Dol, qui se trouvait alors au couvent bénédictin de Flavigny et à qui l'évêque d'Autun, Jonas, avait confié la mission de le représenter à la cérémonie, se rendirent à Alesia et passèrent la nuit en prières, avec beaucoup d'autres moines, dans l'*Oratorium beatae virginis et martyris*. Le lendemain matin, ils ouvrirent le tombeau de la sainte, que fermait un couvercle en pierre d'un poids très lourd (*saxeum tegmen mirae magnitudinis; ingens saxum quo operiebatur*); le corps de la sainte fut placé dans un cercueil en bois (*dum corpus sacratissimae virginis in feretro reconderetur, — dum autem sacrum corpus in feretrum reconderetur*), puis transporté en grande pompe, au milieu d'un énorme concours de religieux et de fidèles, à l'abbaye de Flavigny, où il fut enseveli sous le maître autel de l'église<sup>1</sup>.

Ces *Lectiones* confirment les renseignements fournis par celles de la Fête de la Révélation. Dans la basilique primitive, le corps de la sainte occupait un sépulcre en pierre; il en fut enlevé pour être transporté au couvent bénédictin de Flavigny; mais le transport des saintes reliques se fit dans un cercueil en bois; le sarcophage primitif resta dans la basilique d'Alesia.

\*  
\* \*

Rapprochons maintenant les données que les textes nous fournissent sur la basilique primitive et le plus ancien culte de Sainte Reine à Alesia des résultats, précédemment exposés, de nos fouilles de 1913. D'après les textes que nous avons

1) Cf. notre article, *ibid.*

étudiés, le culte de Sainte Reine fut célébré à l'intérieur de l'antique oppidum, *intra muros oppidi*, dans une église ou basilique (*ecclesia* dans les *Lectiones* du nouvel office de sainte Reine; — *basilica* dans le texte du testament de Widrade) construite au-dessus du tombeau où ses reliques avaient été transportées; ce tombeau était un sépulcre ou sarcophage en pierre de grandes dimensions et d'un poids considérable, *sepulcrum lapideum mirae magnitudinis*. Le culte de la sainte existait certainement au début du VII<sup>e</sup> siècle, et probablement dès le VI<sup>e</sup>; il ne fut point délaissé avant l'année 864; donc il fut surtout célébré sur le Mont Auxois à l'époque mérovingienne et sous les premiers Carolingiens. Il était très populaire; de nombreux miracles se produisaient au tombeau de Sainte Reine. Un couvent de bénédictins fut fondé autour de la basilique primitive, quelque temps avant que Widrade ne fît don de plusieurs domaines importants à ladite basilique; le testament de Widrade étant de 720, on peut assigner comme date à la fondation de ce couvent le début du VIII<sup>e</sup> siècle. En 864 les reliques de la sainte furent transportées d'Alesia à Flavigny; mais, d'après le récit même de la *Translatio*, le tombeau de Reine ne fut pas déplacé; il demeura dans la basilique primitive.

Or nous avons trouvé un lieu de culte chrétien, postérieur à l'époque romaine, entouré de sarcophages en pierre qui datent de la période mérovingienne ou carolingienne, et dans les déblais duquel ont été recueillis des objets probablement mérovingiens. Ce lieu de culte est situé à l'intérieur de la ville gallo-romaine, non loin des édifices publics qui en occupaient sans doute le centre, le théâtre, un temple, la basilique, le forum. Au centre même de cette église, il y a encore en place un sarcophage de pierre, *sepulcrum lapideum*, de dimensions imposantes et d'un poids respectable. Ce sarcophage était particulièrement vénéré; autour de lui on a découvert des ex-voto, et la *fenestella*, dont son couvercle est percé, atteste sa renommée. Mais ce sarcophage a été ouvert jadis sans être déplacé ou presque; l'intérieur en a



été bouleversé; suivant toute probabilité, la cuve a été remplie postérieurement par toutes sortes de débris. Autour de cette église, d'autres constructions semblent avoir été élevées après coup; l'une de ces constructions, par sa forme presque carrée et ses dimensions (18 m.  $\times$  17 m.), donne l'impression d'un cloître ou d'un atrium. N'y a-t-il pas entre les textes et les résultats de nos fouilles de frappantes coïncidences? Certes nous n'avons pas découvert le document qui lèverait tous les doutes, c'est-à-dire une inscription précise et formelle; mais à défaut de ce document tous les autres indices ne concordent-ils pas pour nous autoriser à croire que nous avons bien déblayé la basilique primitive de Sainte Reine, avec le monastère bénédictin qui l'entoura dès le viii<sup>e</sup> siècle, et que nous avons fait reparaître au jour après dix siècles et demi le sarcophage en pierre dépouillé par Egil de son précieux contenu en 864?

En terminant, nous voudrions écarter certaines objections et préciser quelques détails. Nous avons dit plus haut que le culte de Sainte Reine était le seul dont les documents attestent l'existence sur le mont Auxois aux premiers siècles du moyen âge. Mais, peut-on nous répondre, les *Lectioes* du nouvel office de sainte Reine affirment qu'après la construction du monastère bénédictin d'Alesia, les habitants du bourg élevèrent une église paroissiale sous le titre de Saint Léger. Le culte de Sainte Reine n'était donc pas leur seule dévotion; le lieu de culte chrétien, découvert en 1913, ne pourrait-il pas être cette église paroissiale primitive? Une telle conclusion ne saurait être admise. En effet, la *Lectio VIII* de l'office donne sur la situation exacte de l'église Saint Léger des détails très précis. Au lieu de se trouver, comme la basilique de Sainte Reine, *intra muros oppidi*, elle est dite avoir été bâtie *prope dictum oppidum in clivo montis*, c'est-à-dire en dehors de l'ancienne ville gallo-romaine et sur la pente du Mont Auxois. Or telle est exactement la situation de l'église paroissiale actuelle du village d'Alise-Sainte-Reine, placée encore aujourd'hui sous le vocable de Saint Léger. Cet

emplacement est éloigné de près d'un kilomètre à vol d'oiseau du lieu de culte chrétien fouillé cette année par la Société des Sciences de Semur.

Ce lieu de culte, dans lequel nous croyons reconnaître la basilique primitive de Sainte Reine, était, peut-on nous objecter encore, un édifice très modeste, dont le plan simplement rectangulaire ne correspond guère à l'idée qu'on se fait volontiers d'une église fréquentée par beaucoup de fidèles, et dont les dimensions, 17 mètres de long sur 9 de large, sont bien médiocres. En réalité, les murs retrouvés ne représentent que les substructions de l'édifice, et le plan rectangulaire dessiné par ces substructions sur le terrain ressemble au plan extérieur de beaucoup d'églises chrétiennes primitives, dans lesquelles l'abside s'arrondissait à l'intérieur même de ce plan. Tel est le cas pour plusieurs églises chrétiennes de l'Afrique du Nord<sup>1</sup>, et pour certaines chapelles fort anciennes de la Syrie<sup>2</sup>. Quant aux dimensions de notre basilique, ce sont en effet des dimensions modestes, mais nullement exceptionnelles; parmi les basiliques rectangulaires de l'Afrique du Nord, de la Syrie, qui ont pu être mesurées, il en est beaucoup qui ne sont guère plus vastes, dont la longueur n'atteint pas 20 mètres et dont la largeur dépasse à peine 10 mètres. Si l'on admet que la basilique primitive de Sainte Reine date du vi<sup>e</sup> siècle, si l'on se rappelle qu'Alesia, même au temps de sa plus grande prospérité sous l'Empire romain, était simplement le chef-lieu d'un pagus de la cité des Eduens et qu'à plus forte raison, aux premiers siècles du moyen âge, elle devait être réduite à la situation d'un village médiocre, on ne sera plus étonné des dimensions modestes de cette basilique. Quant à l'absence de tout élément de décoration architecturale et sculpturale dans les trouvailles faites

1) Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, II, p. 141; P. Gauckler, *Basiliques chrétiennes de Tunisie*, pl. II, V, XIII, XIV, XIX, XXII, XXVIII, XXXII.

2) Butler. *The Tychaion at Sanamem and the Plan of early churches in Syria* in *Revue Archéologique*, 1906, 2, p. 413 et suiv.



sur cet emplacement, il suffit pour l'expliquer de ne pas oublier que la basilique fut délaissée avant la fin du ix<sup>e</sup> siècle ; les reliques de la sainte n'y reposaient plus ; l'église paroissiale avait été transportée sur la pente méridionale du Mont Auxois ; le site de l'antique oppidum fut complètement abandonné. En outre, au milieu des luttes incessantes du moyen âge, invasions comme celles des Normands, guerres féodales, etc., il n'est pas étonnant que l'édifice, d'ailleurs construit en mauvais matériaux, ait presque complètement disparu.

On peut encore se demander pourquoi le lieu-dit n'a gardé aucun souvenir de Sainte Reine et pourquoi l'emplacement de cette église et des constructions qui l'entouraient s'appelle aujourd'hui le cimetière Saint-Père. Ce nom signifie, non pas comme l'ont cru certains érudits tels que M. l'abbé Quillot, curé d'Alise et auteur d'une *Etude sur Sainte Reine*, le cimetière des Saints-Pères, mais le cimetière Saint-Pierre. Saint Père est en effet une forme, fréquente en pays bourguignon, de Saint Pierre. Ce nom de cimetière Saint-Pierre s'explique ainsi. Le monastère de Flavigny, qui avait étendu sa juridiction sur Alise, fut bientôt placé sous le vocable de Saint Pierre, au lieu du vocable primitif de Saint Préjet, mentionné dans le testament de Widrade. Le cimetière Saint-Père ou Saint-Pierre était encore au xvi<sup>e</sup> siècle un cimetière où les habitants de Flavigny désiraient être enterrés. Un tel désir, la persistance d'une telle coutume ne peuvent guère s'expliquer que si le lieu dit Cimetière Saint-Père passait pour avoir un caractère particulièrement sacré. Nous sommes donc toujours ramenés à notre conclusion : il y a eu, en ce point du Mont Auxois, un lieu de culte chrétien très vénéré, et, comme nous espérons l'avoir démontré, ce lieu de culte, par sa situation, par la nature même des trouvailles faites en 1913, ne peut guère avoir été que la basilique primitive de Sainte Reine.

Mais, quand même cette conclusion se heurterait à un scepticisme obstiné, il n'en reste pas moins que les fouilles

de la Société des Sciences de Semur, pendant l'année 1913, ont eu pour résultat principal la découverte d'une église chrétienne datant des premiers siècles du moyen âge et particulièrement vénérée. Un tel résultat nous a paru assez important pour être soumis au jugement bienveillant des lecteurs de la *Revue d'histoire des Religions*.

J. TOUTAIN.

---



## PROGRAMME D'ÉTUDES

# SUR L'ANCIENNE RELIGION CHINOISE

---

Pour connaître l'Extrême-Orient, il est bon d'étudier la Chine, qui l'a civilisé ; pour étudier les institutions chinoises singulièrement traditionnelles, il est utile de les prendre aussi haut que possible dans le passé. Voilà qui peut justifier un plan de travail dans lequel, par trois côtés différents, on essaiera d'arriver à savoir quelque chose de la Religion chinoise ancienne.

On étudiera d'après le dictionnaire étymologique *Chouwen Kiai-tse* un certain nombre de termes qui forment le vocabulaire religieux des anciens chinois ; on traduira le chapitre du « mariage des nobles » qui est le deuxième chapitre du *Yi Li*, livre du cérémonial ; on recherchera, on groupera, on s'efforcera d'expliquer les textes de dates et de provenances diverses qui se rapportent aux rites de l'eau et de la pluie ou à des pratiques et croyances connexes.

On désire montrer ici comment ces trois séries d'études se complètent ; pour cela on expliquera quel peut être l'intérêt précis de chacune d'elles.

★  
★

Il n'existe pas de travail méthodique sur l'histoire de la langue chinoise. Le meilleur dictionnaire, celui du P. Couvreur, énumère les sens des mots et les classe ; comme le dictionnaire de K'ang-hi, il donne des exemples de leurs divers emplois et même il date ces exemples par des réfè-

rences précises. Mais il nous faudrait plus : nous aurions besoin de connaître les acceptions spéciales que prennent les mots dans les différentes langues techniques et quels rôles ont joué dans la vie des mots ces acceptions particulières ; nous voudrions être informés à la fois des changements de valeur que les mots ont subis au cours des siècles et du sens premier à partir duquel ils ont évolué.

Or, les travaux qu'il faudrait faire, pour difficiles qu'ils soient, ne sont ni impossibles, ni même mal préparés. Il y a eu, et en grand nombre, des lexicographes chinois. Mais, si l'on reprenait leur œuvre pour la systématiser, un problème se poserait tout d'abord.

On peut dire, en gros, qu'il y a eu, en Chine, deux tendances, deux méthodes pour essayer de rendre compte du sens des mots chinois. L'une consiste à grouper les homophones : c'est une méthode phonétique ; l'autre est graphique et consiste à analyser les formes par lesquelles l'écriture représente le sens des mots.

Le problème que voilà posé, il faut, pour être prudent, l'avoir présent à l'esprit ; mais nous ne nous proposons pas de le traiter : nous ne prendrons parti ni pour l'une ni pour l'autre méthode. Et c'est dans un esprit tout pratique que nous étudierons quelque pages du *Chouo-wen*.

Ce dictionnaire est le plus ancien essai, de nous connu, où l'on ait tenté d'expliquer les mots par les caractères qui les symbolisent. Au reste, bien des fois, l'explication graphique se double d'une explication phonétique. Par exemple, le caractère 鬼 *kouei* que l'on traduit par démon est d'abord expliqué graphiquement : Les *kouei* sont les êtres que l'on se représente avec une tête particulière, des jambes et un pouvoir nocif qu'un signe symbolise ; mais on explique encore l'idée qu'on se fait d'eux en rapprochant le mot qui les désigne d'un autre mot qui se prononce de même et qui signifie revenir, faire retour. En effet, l'on dit tantôt que le *kouei* est cette partie de la personnalité du défunt qui



fait retour à la terre; tantôt qu'il est le revenant dont le culte peut fixer le pouvoir sur une tablette funéraire.

Cependant, dans l'ensemble, le *Chouo-wen* explique surtout l'écriture et explique par l'écriture. Mais ce qui nous le fait choisir, ce n'est pas une préférence pour son système d'interprétation, c'est l'antiquité relative du texte. Au début du troisième siècle de notre ère, un érudit du nom de Hiu Chen publia un répertoire d'à peu près 10.000 caractères classés sous 540 clés. Il reprenait un travail fait sous le fondateur de la dynastie Ts'in par son ministre Li Sseu. Le nouveau recueil avait pour but d'expliquer les caractères simples ou dessins, *wen*, et les caractères complexes, *tse*.

Si l'on voulait, en partant du *Chouo-wen*, procéder méthodiquement à des recherches linguistiques, il faudrait confronter les définitions qu'il donne avec les emplois de mots que l'on trouve dans les textes anciens. Nous ferons quelquefois ce travail; un exemple peut en montrer l'intérêt: Un caractère qui se prononce *lou* 祿 a aujourd'hui le sens de salaire, traitement, payé d'ordinaire en nature. Ainsi il y a une expression pour dire de quelqu'un qu'il est mort, sans employer le mot mourir, qui est néfaste, et cette expression est: il ne mange plus son salaire. Mais voici quel est le sens premier du mot: le terme *lou* est un des nombreux équivalents du terme *fou* 福; on traduit ce dernier par bonheur; il désigne en réalité la force heureuse qui dérive du sacrifice. Les viandes sacrifiées dans le culte des ancêtres sont consommées par les parents et par les vassaux: quand on les leur envoie, on dit qu'on leur envoie du *fou*, du Bonheur; les termes sont synonymes: et tous les mots qui désignent ces viandes sacrificielles signifient aussi Bonheur, Bénédiction. Ainsi le seigneur payait son vassal de sa collaboration au sacrifice par un envoi de « Bonheur », c'était là le salaire, du moins le salaire principal. Ainsi s'explique le sens moderne du mot *lou*: son histoire est l'histoire même des institutions chinoises: elle implique le passage d'une orga-

nisation féodo-patriarcale à une organisation centralisée. Même, si l'on mange toujours son salaire, puisqu'il est donné en nature, c'est qu'à l'origine l'impôt fut une contribution au culte et une contribution en nature. On voit comment l'étude des mots importe à l'histoire des institutions.

Le plus souvent, sans chercher à apprendre le sort des termes que nous rencontrerons, nous nous bornerons à déterminer le sens que leur donnaient les grands érudits de la dynastie Han, tel que nous l'enseigne le *Chouo-wen*. C'est là notre but principal. D'abord ces érudits ont été les premiers lexicographes ; les définitions qu'ils ont énoncées ont pesé par la suite sur la vie des mots : qui veut pénétrer les représentations religieuses des Chinois modernes ne peut ignorer ces définitions. Surtout ces érudits vivaient à une époque passionnée d'archéologie et, de ce fait, leurs études sont l'un des plus sûrs documents qui nous permettent d'atteindre les représentations anciennes.

Ainsi l'étude rapide et toute pratique que nous voulons faire nous amènera à nous poser quelques problèmes importants. Je veux en indiquer un.

Nous étudierons particulièrement les mots classés sous deux clés. L'une est celle des manifestations astrales, l'autre, celle des démons : les définitions que je donne sont toutes provisoires. Mais n'est-il pas déjà très intéressant de savoir que la plus grande partie du vocabulaire religieux chinois a pu être classée sous ces deux clés ? S'il est vrai que les idées qu'expriment les clés font partie du sens des mots dont le symbole écrit comprend de même la représentation figurée de ces clés, ne doit-on pas conclure que la pensée religieuse des Chinois a deux pôles qui sont le ciel et les démons ? Religion astrale, animisme, c'est bien ainsi qu'on a souvent caractérisé la religion chinoise. Une étude philologique même rapide nous mettra en état de faire certaines remarques critiques à propos de cette conception.

Plus précisément, nous pourrions prendre quelque idée de ce que vaut l'opposition classique entre les *chen* et les *kouei*,



On traduit d'ordinaire le premier de ces mots par *dieux* et l'on entend par là les dieux du ciel, les esprits célestes; on traduit le deuxième par *démons* et l'on entend par là les revenants, les esprits des morts. Aussi est-ce un débat de savoir si la religion chinoise fut d'abord animiste à la fois et naturiste, ou bien si le culte des forces naturelles précéda celui des esprits ou bien si ce fut l'inverse. En essayant de définir les mots *chen* et *kouei* nous verrons que ce débat n'est qu'une querelle d'école et que le problème sur lequel il porte a été hâtivement et mal formulé.

\*  
\* \*

On ne consacrera pas trop de temps à ces recherches sur le *Chouo-wen*, quel qu'en puisse être l'intérêt. On les dirigera de façon à en retirer un bénéfice tout pratique : elles feront sentir qu'il faut, principalement lorsqu'il s'agit de représentations aussi flottantes et aussi complexes que les représentations religieuses, apporter la plus grande attention à la traduction des mots. Ainsi l'on se préparera à traduire le deuxième chapitre du *Yi Li*.

Le *Yi Li* est un ouvrage qui appartient à la littérature dite confucéenne. Il fixe dans un détail minutieux l'ordonnance des cérémonies qu'on célébrait dans la Chine féodale. Pour en traduire le titre et en rendre l'esprit on peut l'appeler le *livre du cérémonial*.

C'est un livre classique ou, pour dire mieux, sacré. La rédaction en est attribuée au duc de Tcheou, au prince sage dont la sainteté affermit à ses débuts la troisième dynastie. Le *Yi Li* considéré comme l'œuvre d'un héros civilisateur est un ouvrage vénérable où il faut voir le fondement de la morale chinoise.

En fait, il est le produit d'une de ces écoles de maîtres de cérémonie archéologues et philosophes dont Confucius est le type le plus achevé. C'est une œuvre d'école, c'est-à-dire tout ensemble une œuvre collective et un manuel, œuvre

anonyme qui ne porte la marque d'aucune personnalité, manuel précis et fait pour être appris par cœur : d'où sa place exceptionnelle parmi les œuvres de la littérature chinoise.

Lorsque le premier empereur Ts'in voulut miner le particularisme féodal, le *Yi Li* fut détruit avec d'autres classiques, en 213 av. J. C. Mais dès que les Han surent accorder l'esprit des temps nouveaux avec la ferveur archéologique, le *Yi Li* fut reconstitué. Il le fut dans des conditions telles qu'il ne peut pas y avoir de doutes sur l'authenticité de la version nouvelle. « Un grand nombre de lettrés récitaient les Rites, et Kao T'ang, lettré de Lou en récita le plus. Les livres sur les Rites provenaient de l'époque de Confucius; mais ils étaient incomplets. Quand Tsin brûla les livres, il y en eut un grand nombre de perdus. A présent il ne reste plus que les Rites des nobles : le lettré Kao T'ang a pu le dicter. » Cette version recueillie oralement fut confirmée par la découverte d'un texte (de 140 à 83 av. J. C.) échappé à la destruction. A part quelques graphies différentes, les deux textes furent vérifiés conformes.

Mais cette histoire ne prouve pas seulement l'authenticité du texte : elle en fait sentir la valeur. On voit que nombreux étaient ceux qui longtemps après la destruction officielle le savaient par cœur. Or il ne s'agit point d'un texte court et fragmentaire ; il s'agit d'un ouvrage parfaitement composé. Tel que nous pouvons le lire, il est visible qu'aucun vide n'en interrompt le développement. Il n'y a point de discontinuité dans la série des gestes rituels ; à de très rares exceptions près le détail des cérémonies est complet.

Un ouvrage ainsi fait peut être entièrement faux ou bien indiscutablement authentique. Pour le *Yi Li* il n'y a pas de doute possible. A lire les premiers commentateurs témoins de la reconstitution, on voit bien que le sens des rites leur échappait souvent. Mais nous, nous pourrions par des méthodes qu'ils n'auraient pu suivre, retrouver le sens de ces rites et en montrer le caractère ancien. C'est qu'ils expriment, en



effet, une organisation sociale dont ne pouvaient plus avoir la moindre idée ceux qui participèrent au dernier établissement du texte. Ainsi les annotateurs n'arrivent point à rendre compte de la séparation en deux groupes de ceux qui participent aux cérémonies. Ils comprennent encore moins comment aux cérémonies mortuaires les filles de la maison jouent un rôle symétrique à celui des étrangers venus pour les condoléances. Pour expliquer cette distribution des rôles il aurait fallu qu'ils puissent, comme nous le pouvons, reconstituer l'histoire ancienne de la famille chinoise. Mais ce dont nous comprenons le sens, ce dont ils ne comprenaient pas le sens, ils n'ont pu l'inventer. Le *Yi Li*, tel que nous le possédons, est un témoin fidèle de la Chine la plus ancienne que nous puissions connaître.

Ce texte important est un texte neuf. M<sup>sr</sup> de Harlez en a donné une traduction dont il vaut mieux, pour être charitable, ne pas parler. Le *Yi Li* n'est pas un ouvrage qu'on puisse traduire si l'on ne veut pas apporter à son travail une grande attention. Ce n'est pas qu'il soit très difficile : les difficultés de texte sont presque toujours levées par d'excellents commentaires. Mais il faut vouloir faire usage des commentaires et il faut savoir les utiliser.

Le *Yi Li* sans doute est, à part le *Che King*, le livre des chants et des chansons, le livre classique qui a été le plus étudié en Chine. C'est un livre sacré où sont édictées les règles cérémonielles dont l'observance précise est le fondement de la morale. Pour être honnête homme il faut le comprendre parfaitement. Aussi les meilleurs esprits se sont appliqués à le rendre parfaitement clair. D'où la valeur particulière des commentaires qui l'enrichissent.

Ces commentaires ont pour nous, une valeur égale au texte ; livre et commentaires sont d'une parfaite unité d'inspiration. Les annotateurs collaborent dans le même esprit traditionnel à l'œuvre anonyme des auteurs. De plus le livre ne fait que décrire, les notes expliquent. Manuel pour maîtres de cérémonie, le *Yi Li* décrit avec précision les

moindres gestes, il n'a pas à en indiquer la signification. Les annotateurs essaient, au contraire, de rendre compte de toutes les règles cérémonielles. Le *Yi Li*, par exemple, nous apprend le plus petit détail d'un repas de noces. Les commentaires essaient de nous expliquer les croyances qui justifient le choix des mets ou des liqueurs, le nombre des plats et leur disposition, l'orientation des accessoires et la place des acteurs. Pour ce faire, ils accumulent les comparaisons avec les rites similaires ou contraires, et les références aux textes connexes. Ils préparent ainsi l'explication même quand ils en proposent une qu'on ne peut accepter.

Souvent ils en proposent plusieurs et c'est tant mieux. Chacune des explications proposées nous fait connaître l'interprétation d'une école, un état de la tradition ou de la jurisprudence, un trait d'opinions ou de mœurs : enfin un fait nouveau, religieux ou juridique. Par là, l'étude d'un manuel de cérémonies nous permet de savoir ce que furent les anciens usages, comment on les comprit plus tard, comment enfin ils se modifièrent. Traduit tout seul, le *Yi Li* est le plus aride et le plus obscur des textes ; commenté, c'est l'un des plus riches.

Le *Yi Li* est le livre du cérémonial employé dans les classes nobles de la société féodale. Il nous révèle ce qu'étaient, dans un milieu social déterminé, qui est la noblesse, et dans une société définie, qui est du type féodal, un ensemble de pratiques et de croyances juridiques et religieuses. On voit quel peut être l'intérêt du chapitre du mariage.

Il nous apprend les règles d'étiquette qui permettent à deux familles nobles d'entrer en relation ; il nous montre les précautions rituelles nécessaires pour rompre l'antagonisme de groupes familiaux fortement constitués. Il fait voir l'ensemble complexe de réactions que l'alliance matrimoniale détermine entre des personnes de familles ou de sexes différents. Il nous instruit des obligations particulières qui incombent au mari, à la femme, aux beaux parents, au gendre, à la bru. Il donne le sentiment des émotions spéciales



qu'éveille l'union sexuelle: Il révèle la valeur mystique du repas de noces qui est un sacrifice et une communion. Il permet d'établir les rapports qui existent entre la piété filiale et le culte des ancêtres : le respect qu'on doit aux parents vivants ou morts ne fait qu'exprimer le caractère sacré de l'autorité domestique.

Ainsi l'étude du deuxième chapitre du *Livre du Cérémonial* nous fera assimiler bon nombre de faits juridiques ou religieux et nous permettra de déterminer leur nature respective et leurs rapports. En outre, puisque ces faits se rapportent à une classe déterminée de la société, si nous les comparons à des faits symétriques étudiés dans d'autres classes, nous pourrons voir comment les mêmes notions religieuses ou juridiques changent de valeur d'une classe à l'autre de la société. Mais pour cela, il nous faudra trouver par ailleurs des faits comparables. L'étude des rites de l'eau nous en fournira quelques-uns.

\*  
\* \*

Les textes classiques sont essentiels parce qu'ils nous permettent de connaître la civilisation chinoise au moment où les principes de son organisation sont devenus conscients. Ces principes, une fois exprimés, ont dominé toute l'évolution qui a suivi. Mais ils ne sont pas premiers. Aussi importe-t-il de savoir ce qu'étaient, avant leur formule classique, la société, la morale et la religion chinoises. L'étude isolée d'un texte, d'un texte confucéen principalement, ne peut suffire, quand on a pareil projet. Il faut au contraire rechercher et grouper des textes de dates et de natures diverses ; il faut adopter des méthodes spéciales de travail. Ces méthodes seront très variées.

Nous voulons étudier, à propos des rites de l'eau, un groupe de coutumes et de croyances populaires anciennes. Quelles seront nos sources ?

D'abord les ouvrages classiques : mais il faut les lire avec

curiosité. On y trouve alors des fragments de textes souvent très obscurs, obscurs pour les Chinois eux-mêmes, et compris parfois à contre-sens. On arrivera cependant à les expliquer si l'on s'avise de tel rapprochement qu'il fallait faire. Le texte aussitôt s'éclaire et devient riche de faits insoupçonnés et précieux pour la connaissance de la plus ancienne Chine. L'ouvrage le plus profitable à étudier dans cet esprit est certainement *le livre des chants et des chansons*. Mais on peut faire quelques trouvailles dans le *Louen-yu* ou le *Tsouo tchouan*.

Les commentaires, encore, fournissent quelquefois un renseignement inattendu : mais il faut en lire beaucoup et avec attention. Parfois une allusion de glossateur met sur la piste d'un rapprochement que jamais le texte n'aurait suggéré.

Les ouvrages non classiques sont particulièrement précieux ; ils forment une littérature spéciale que l'érudition chinoise rapproche rarement de la littérature classique ; ce sont de simples textes littéraires à l'aide desquels un glossateur consciencieux ne voudrait pas commenter les textes sacrés. Ces ouvrages, en effet, s'inspirent moins strictement que les autres de l'esprit classique ; ils dépassent les cadres de l'archéologie traditionnelle. Précisément pour cette raison on y trouve des faits que les classiques ne donnent point, parce que ces faits sont en dehors de la morale et de la religion classiques. Ainsi dans la collection dite des Philosophes, ou encore dans le recueil intitulé *Han-wei-tsong-chou* nous découvrirons des textes difficiles d'accès, difficiles aussi à critiquer et à contrôler, mais qui, souvent, rapprochés d'un texte classique lui donnent un sens nouveau et particulièrement sûr.

Puisque nous cherchons à reconstituer d'anciennes croyances populaires les faits du folklore moderne nous serviront souvent. Parfois un texte chinois récent, parfois les recherches d'un observateur étranger viendront nous aider. Surtout, les observations faites sur les peuples aborigènes,



sur les populations du Sud et de l'Ouest chinois, nous seront très utiles, parce que ces peuples ont mieux conservé dans leur évolution plus lente les coutumes populaires communes à toute l'aire de la civilisation extrême-orientale.

Ainsi nous aurons recours aux sources les plus diverses. Et ce travail même de la recherche et de la critique des documents nécessaires à cette étude sera le premier service qu'elle nous rendra. Mais les problèmes qu'elle nous posera ne manquent pas d'intérêt.

Nous verrons d'abord sous quel aspect complexe se présentent les questions d'histoire religieuse. A propos des rites de l'eau nous apprendrons qu'on ne peut, dans l'étude des faits chinois, séparer que par abstraction des faits tels que le culte des lacs, des sources, des rivières et des bacs, celui des arbres et des forêts, les cérémonies pour obtenir ou arrêter la pluie, les croyances et les rites relatifs à la végétation et à l'agriculture, les rites de l'initiation, ceux du mariage, les croyances relatives à l'union sexuelle et à la naissance, les idées sur l'autre monde, les rites de purification, les fêtes et les principes du calendrier, les récits mythologiques, etc.

Deux questions retiendront principalement notre attention. La première est celle de la date des fêtes. Nous constaterons que les fêtes se déplacent et nous essayerons de voir quelles nécessités sociales expliquent leur date originelle et quelles spéculations cosmologiques leurs divers déplacements.

La deuxième question est celle du passage des croyances et des coutumes populaires à la religion et à la morale officielles. Nous verrons les idées et les pratiques changer de valeur ou de nature selon les classes sociales ou l'état de l'évolution politique. Nous comprendrons ainsi quelque chose de ce que sont les phénomènes de passage et les survivances.

\*  
\* \*

Nos trois séries d'études nous accoutumeront à des méthodes diverses. Elle nous donneront aussi une vue, non pas complète, mais assez variée, de l'ancienne religion chinoise.

Or celle-ci mérite qu'on l'étudie, s'il est vrai que ce qui est le plus utile à connaître d'une civilisation est ce qu'elle a de plus original. Pourtant les documents par où l'on peut apprendre ce qu'elle était, n'ont été encore ni suffisamment ni méthodiquement exploités. Le meilleur du travail sinologique s'est détourné vers le Bouddhisme et les grandes religions quide l'Asie centrale émigrèrent en Chine. Mais pour ce qui est la religion, indigène on s'est à peu près borné à mettre au point les données fournies par les encyclopédies chinoises : aussi, en fait, je ne vois guère comme exemple utile de méthode sévère et précise que le travail de M. Chavannes sur le Dieu du sol. Nous tâcherons de nous en inspirer.

MARCEL GRANET.



# REVUE DES LIVRES

---

## ANALYSES ET COMPTES RENDUS

---

**NORTHCOTE W. THOMAS.** — **Anthropological report on the Edo-speaking peoples of Nigeria** (Part I : Law and custom; Part II : Linguistics). — London, Harrison and sons, 1910, 2 vol. pet. in-8 de 164 et x et 252 pages.

**LE MÊME.** — **Anthropological report on the Ibo-speaking peoples of Nigeria** (Part I : Law and custom, Part II : English-Ibo and Ibo-English dictionary, Part III : Proverbs, narratives, vocabularies and grammar). — London, Harrison and sons, 1913, 3 vol. pet. in-8 de 162, vii et 392, et vi et 200 pages (20 planches dans le 1<sup>er</sup> volume).

De 1887 à 1894, le colonel A. B. Ellis publia une série de monographies très intéressantes sur divers groupes de populations du golfe de Guinée (*The Tshi-speaking peoples, the Ewe-speaking peoples* et *The Yoruba-speaking peoples*). Continuant la série interrompue, M. Northcote W. Thomas, *government-anthropologist* de la Nigéria du Sud, vient de nous donner la monographie des deux groupes de populations qui font suite aux Yorouba en se dirigeant vers l'est : le groupe *Edo* et le groupe *Ibo*.

Les *Edo*, à proprement parler, sont les habitants de la ville du même nom, plus connue des Européens sous l'appellation de *Benin-city*, et du district qui l'environne et qui constituait autrefois le célèbre royaume du Benin. L'auteur leur rattache les *Sobo* (ou *Isoubou*), qui vivent au sud du Benin propre, et plusieurs tribus répandues au nord-est de *Benin-city* entre les *Edo* proprement dits et le Niger : *Ishan* ou *Esha*, *Ora*, *Koukouroukou*, *Ibié* et *Oupi!a*.

Quant aux *Ibo*, ils habitent à l'est du groupe précédent, possédant une petite colonie sur la rive droite du bas-Niger et un territoire beaucoup plus étendu sur la rive gauche, à l'est et au nord-est d'*Onistsha*.

Ils comprennent au moins trois tribus distinctes, celle d'Abouadja, celle d'Amansi et celle d'Awka; la documentation recueillie par l'auteur se rapporte en général à cette dernière. Leurs voisins du sud-ouest, les *Ika*, répandus entre Onistsha et le territoire des Sobo, se rattachent au même groupe.

Ainsi définis, les deux groupes Edo et Ibo forment le centre d'une série de groupes qui ont entre eux et avec les deux premiers de nombreuses affinités et qui sont constitués : à l'ouest et au nord par les Yorouba, les Akoko, les Igbira et les Igara; au sud-ouest par les Idjo; au sud-est par les Efik et les Ibibio; à l'est enfin par un groupe de tribus dites « semi-bantou » (les Ekoï, les Mounshi etc.), qui s'étendent au-delà du Calabar ou Cross-River jusqu'à hauteur de l'île Fernando-Po et jusqu'au territoire des Douala du Cameroun.

La plus grande partie des cinq volumes dûs à M. Northcote W. Thomas est consacrée à la linguistique, mais le premier volume de chacune des deux publications se réfère surtout à l'ethnographie et contient, par suite, une documentation de nature à intéresser les lecteurs de la *Revue de l'histoire des religions*. C'est ainsi que le premier volume du rapport consacré aux Edo, après un chapitre relatif au langage et à l'anthropologie, traite de la religion et de la magie, du mariage et de la naissance, de la succession, de l'adoption et de la propriété, des lois, des relations de parenté, etc. Le premier volume du rapport consacré aux Ibo traite de même, après une introduction et un chapitre démographique, de la religion, des rois-prêtres, des tabous, puis du mariage, de la naissance, des relations sexuelles, de la parenté, des marques, des cérémonies funéraires, de la guerre, des lois, du calendrier, des techniques, du folk-lore, etc.

Je me contenterai ici de passer en revue les parties des deux ouvrages relatives à la religion, à la magie et aux matières connexes.

Il convient de remarquer tout d'abord, bien que l'auteur n'ait pas insisté sur ce point, que les croyances religieuses des deux groupes étudiés — Edo et Ibo — sont à peu près identiques et présentent une étroite ressemblance avec les croyances répandues à travers toute l'Afrique noire, en dehors du domaine de l'islamisme. Les rites aussi offrent, chez les Edo et les Ibo, une grande analogie et rappellent ceux que nous connaissons, d'autre part, comme en usage tout le long de la côte du golfe de Guinée et même ailleurs. Cependant le culte se ressent plus que les croyances des influences du milieu et le travail de M. Northcote W. Thomas nous révèle quelques détails rituels inédits, tandis



que ce qu'il nous apprend au sujet des croyances elles-mêmes fait partie du domaine commun à toute la race noire.

C'est ainsi que Edo et Ibo croient vaguement à l'existence d'un Dieu suprême, créateur mais non providence, auquel on ne rend en général aucun culte et qui répond à une conception philosophique plutôt qu'à une préoccupation d'ordre religieux. Je sais bien que l'auteur fait une différence entre le Dieu suprême des Ibo (*T'shoukou*) et celui des Edo, auquel il donne le nom d'*Osa* : d'après lui, le premier répondrait exactement à la définition que je viens de donner, tandis que l'*Osa* des Edo serait l'objet d'un culte véritable et posséderait un emblème — une longue perche supportant une pièce de toile blanche — qu'on trouve sur la place de chaque village. A mon avis, l'auteur a dû se méprendre sur la signification du mot *osa*, qui me paraît désigner, non pas spécialement l'Être suprême, mais un génie ou une divinité quelconque. Tout le long de la côte occidentale d'Afrique, j'ai vu sur la place des villages un bâton orné d'un chiffon blanc et partout on m'a dit que ces emblèmes, remplacés ailleurs par des arbres, étaient consacrés au génie protecteur du village, et que le chiffon blanc n'avait été ajouté qu'à une époque assez récente, par imitation des pavillons qu'arborent les Européens et qui passent auprès des indigènes comme l'emblème de la divinité protectrice de chaque nation européenne. D'ailleurs, l'auteur se contredit lui-même en attribuant ce nom d'*osa*, d'une part au Dieu suprême et unique, et ensuite à deux génies — *Osanova* (l'*osa* de la maison ou génie domestique) et *Osanoha* (le génie de la brousse) — dont il fait à tort le Dieu du bien et le Dieu du mal, et qui ne sont autres que le génie protecteur des lieux habités et des hommes, et le génie de la forêt et des animaux. Il n'était pas besoin de recourir à la théorie du dualisme pour expliquer les légendes relatives à l'inimitié des hommes et des bêtes : les habitants de la forêt africaine sont encore trop près des temps primitifs pour avoir oublié la lutte que leurs ancêtres durent soutenir contre les animaux sauvages ; partout les traditions populaires ont conservé, peut-être inconsciemment, le souvenir de cette lutte, au cours de laquelle chacun des deux partis avait naturellement son génie protecteur : ce génie n'était l'esprit du mal que pour le parti adverse. L'auteur dit un peu plus loin qu'en certains villages Edo, *Osa* est représenté par un arbre entouré d'un pagne blanc, ou par un vase : il s'agit toujours du génie protecteur du village (le *dasiri* des Bambara) ; l'arbre lui sert de demeure et le vase est destiné à recevoir les libations ou le sang des victimes sacrifiées.

Je serais porté à traduire le mot *osa* par « génie » et le mot *ebo* par « représentation de génie » et à penser que, chez les Edo comme dans toute l'Afrique noire, la religion se ramène à l'animisme ou du moins à cette forme d'animisme comportant à la fois le culte des génies ou esprits de la nature (*osa* en Edo, *alose* en Ibo) et le culte des esprits des défunts. Quant à l'usage fait des charmes ou amulettes (*uxumu* en Edo), il constitue la part revenant à la magie et se retrouve également chez toutes les populations africaines.

En ce qui concerne plus spécialement les Edo, je n'ai rien trouvé, dans les indications fournies par M. Northcote W. Thomas, qui présentât une véritable originalité. Presque tous les détails donnés sur les croyances, leur diversité d'une province à l'autre, les différentes manières dont le peuple se représente les génies, les cérémonies cultuelles, l'interdiction faite aux femmes de contempler certains objets sacrés ou de prendre part à certains rites, le fait de recourir à tel génie pour retrouver les objets perdus ou volés, les procédés usités pour la fabrication des charmes, etc., sont communs à toutes les populations du golfe de Guinée et même, d'une manière plus générale, à toutes les populations noires.

Les sacrifices humains étaient pratiqués sur une large échelle à Benin avant l'occupation européenne et étaient offerts soit au soleil ou à la pluie, soit aux mânes des rois défunts, comme à Abomey, à Coumassie, etc.

Comme rites un peu plus originaux, quoique non spéciaux aux Edo, signalons d'après l'auteur les cercles magiques tracés autour des malades pour amener leur guérison, la représentation des ancêtres au moyen de bâtons creux sculptés se terminant souvent par une main ou au moyen de têtes en bronze ou en bois, etc. A propos des tabous de famille, l'auteur dit que le mariage est interdit entre deux personnes ayant les mêmes tabous parce que cela prouve qu'elles sont parentes ; il y a cependant des exceptions, puisqu'à Gwaton et à Ososo on peut épouser sa sœur de père (mais non sa sœur utérine). En tout cas, lorsqu'il s'agit de tabous non familiaux, comme de ceux imposés par le prêtre à des individus isolés, il n'y a pas empêchement au mariage de deux personnes ayant le même tabou. M. Northcote W. Thomas ne parle pas des tabous de clan.

Ce qu'il dit des sociétés secrètes, des langages conventionnels, des écoles d'initiation, des associations d'âge, ne présente rien d'original ; il est muet sur le but de ces diverses sociétés. Il a perçu la croyance



aux deux âmes (souffle vital et esprit dynamique) que l'on retrouve chez tous les Noirs, mais il en fait à tort un bon et un mauvais ange, retombant là encore dans la fausse conception dualiste qui me paraît étrangère au génie de la race.

Le volume consacré aux coutumes des Ibo est beaucoup plus complet que celui relatif aux Edo et renferme des observations bien plus originales. Il est visible que l'auteur a pratiqué les Ibo beaucoup plus que les Edo.

Il nous signale, chez le premier de ces peuples, un phénomène particulier : la fréquence des infanticides ; on abandonne ou on tue les enfants mal conformés, ceux qui naissent avec des dents ou sortent du ventre de leur mère les pieds en avant, les jumeaux, etc. ; tous ces nouveau-nés sont sacrifiés à la Terre, qui semble être, de tous les génies des Ibo, celui dont le culte est le plus répandu.

Les autels ou lieux sacrés sont constitués par des amas de branches au pied d'un arbre, par une sorte de cylindre en argile perforé de trous multiples et surmonté d'une sorte de boule, par un tas de bouteilles disposées autour d'un piquet, par un arbre, une sorte de jardinet, une pierre, un socle d'argile supportant des statuettes et des vases, une planche de bois sculptée, une enceinte décorée, un monticule de terre, etc. Une tradition assure que, lorsqu'un arbre consacré à un génie vient à périr, le prêtre du génie meurt en même temps.

Parlant de la croyance selon laquelle, à la mort d'un homme, son souffle vital va animer le corps d'un ou plusieurs nouveau-nés ou fœtus en gestation, — croyance répandue dans toute l'Afrique noire, — l'auteur pense qu'il s'agit d'un mode de réincarnation. Le mot ne me paraît pas exact en la circonstance puisque le principe qui change de corps n'a aucune personnalité : ce n'est pas un esprit qui se réincarne, c'est un principe vital anonyme qui quitte un corps pour aller donner la vie à un autre ; ce souffle vital est complètement distinct de l'âme individuelle ou esprit dynamique, qui naît avec chaque homme, mais ne meurt jamais et survit à la matière avec son individualité propre sans passer dans un autre corps. M. Northcote W. Thomas n'a pas saisi très bien la théorie, mais les exemples qu'il cite prouvent qu'elle a cours chez les Ibo comme chez les autres populations nègres du continent africain.

Un chapitre réellement intéressant est celui relatif à l'*ezenri* du chef religieux résident à Nri ou Agoukou, lequel est considéré comme le grand-prêtre de toute la contrée et dont la personne est l'objet d'une

grande vénération. Bien des points touchant ce personnage seraient à rapprocher de ceux ayant trait aux *hogoun* ou chefs religieux des Tombo ou Habé de la Boucle du Niger. Le premier *ezenri* serait descendu du ciel et aurait reçu de Tshoukou (le Dieu suprême) la révélation de l'agriculture. La dignité est élective. La principale fonction de ce personnage est d'être le grand-prêtre de la Terre et de « l'ouvrir et la fermer », c'est-à-dire de la déclarer propre ou non à la culture et, pour cela, de faire procéder à une série de rites destinés à lever ou établir diverses prohibitions ou tabous concernant le sol (*nso-ani*). Ses prétentions territoriales s'étendent non seulement sur le pays occupé par les Ibo, mais encore au-delà jusqu'à Benin inclus; quant à son pouvoir politique, il semble être nul. C'est lui qui préside à la fête des ignames et à toutes les grandes cérémonies agricoles. Comme les *hogoun* des Tombo dont je parlais tout à l'heure, il est astreint à quantité de prohibitions et est lui-même l'objet de nombreux tabous. Parmi ces tabous, il convient de noter l'interdiction de parler pendant que l'*ezenri* mange, coutume que l'on rencontre fréquemment en Afrique.

Dans chaque village Ibo, ou dans chaque quartier de ville, on trouve un *ezana* (prêtre de la Terre) qui est élu comme l'*ezenri*, remplit des fonctions analogues et est également le sujet ou l'objet de prohibitions similaires. C'est l'*ezana* qui procède à la répartition des terres cultivables entre les familles.

Les tabous de tout ordre, sociaux, familiaux, individuels, etc., sont excessivement nombreux chez les Ibo, ainsi que chez la plupart des populations ouest-africaines, et donnent lieu, quant ils sont violés, à des sacrifices expiatoires. Certains tabous, comme le fait remarquer l'auteur, ne sont en réalité que la consécration de lois civiles ou sociales.

Je ne puis prolonger cette analyse. Le court résumé que je viens de faire de la partie des ouvrages de M. Northcote W. Thomas relative à la religion des Edo et des Ibo suffit à montrer l'abondance des documents recueillis par l'auteur et le réel intérêt de ses publications.

M. DELAFOSSE.

---

L. FINOT. — **Notes d'épigraphie.** XIII. *Inscription de Ban That.*  
(Bull. de l'Ec. fr. d'Extr. Orient, t. XII. n° 2, 1912).

Dans le voyage d'exploration qu'il fit en 1875-76, M. Harmand découvrit à Ban That, dans le Laos, une inscription sanscrite,



disposée sur quatre faces, dont une seule était intacte. M. Kern donna alors une traduction des parties lisibles. La stèle a été depuis renversée et brisée par un accident. M. Aymonier en a pu cependant prendre un nouvel estampage, qui a permis à M. Finot de publier et de traduire cet intéressant monument d'une manière plus complète et plus sûre.

L'inscription date de la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle. Rétablissant l'ordre dans lequel il convient d'en lire les quatre faces, M. Finot a montré qu'elle relate deux fondations pieuses. La première concerne le temple de Çiva à Vat Phu ; la seconde, les trois tours de Ban That. Ce qui relie l'un à l'autre les deux sanctuaires çivaïtes, c'est que l'auteur de l'inscription, qui a érigé le second, se rattache, à la cinquième génération, et par les femmes, à celui qui avait élevé Vat Phu. Nous avons donc là un exemple certain de descendance féminine dans une famille sacerdotale. L'auteur de ce *mâtrvamça* avait, en effet, demandé à Çiva comme une grâce spéciale que sa lignée demeurât dans ce même lieu au service du dieu jusqu'à la fin des temps.

Ces pieux adorateurs de celui qui est « le maître du lien et de la délivrance », expriment leur dévotion avec l'outrance ordinaire des bhaktas. « Je veux bien devenir un ver ou un insecte par la volonté de Bhava, mais non pas obtenir l'empire des trois mondes par l'ordre d'un autre dieu ». — « Il suffit de penser un instant à des êtres tels que vous pour que soient supprimés les péchés accumulés pendant une infinité de kalpas ». Et pourtant ces dieux mêmes dont la vue produit les plus merveilleux effets, sont, comme on sait, bien inférieurs à un éminent muni. Indra en personne proclame ici cette vérité : « L'élévation produite par la vertu est réputée bien supérieure à celle qui vient de la nature ; nous qui jouissons d'une suprématie naturelle, nous t'honorons, muni, toi dont la puissance est née de la vertu ».

On trouve dans ce texte l'appareil d'images et d'allusions qui est de tradition dans ce genre de littérature. Ça et là, au milieu de cette phraséologie, quelques données concrètes. La plus intéressante est la mention de peintures qui ornaient le sanctuaire de Ban That, et qui représentaient des scènes empruntées au Mahâbhârata.

P. O.

CARLO PASCAL. — **Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell' antichità classica.** In-8°, 2 vols. 550 p. — Catane, Battiato, 1912.

Dans ces deux volumes, de lecture facile, Carlo Pascal a voulu exposer tout ce que les Grecs et les Romains ont cru ou espéré sur la mort et la vie d'outre-tombe. Comme l'indique le titre, M. P. s'est surtout fondé sur les œuvres littéraires, mais il n'a pas cependant négligé les conceptions populaires dans la mesure où elles s'y reflètent. Il n'a pas prétendu faire œuvre d'érudition ; mais on y sent partout une heureuse familiarité avec les textes, et des notes donnent d'abondantes références bibliographiques. Une analyse sommaire permettra de se rendre compte de tout ce que l'on trouvera dans cet ouvrage.

I. *La mort, terme fatal.* — On s'efforce de ne pas la craindre, d'y voir le terme des tourments de la vie, le début du repos éternel et de la béatitude. — Lorsque M. P. parle de la couronne et du banquet des morts (ajoutez Cumont, *CRAI*, 1912, p. 151), des Rosalies et des fleurs sur la tombe comme de manifestations d'espoir et de joie, il devrait indiquer que ce sont là des interprétations de l'époque gréco-romaine : à l'origine ce sont autant de rites dont beaucoup ressortent à l'orphisme dionysiaque.

II. *Le monde infernal : ses divisions, ses personnages principaux.* — M. P. ne paraît pas s'être rendu compte de la superposition d'au moins deux conceptions différentes dans l'enfer classique : une conception préhellénique d'un monde souterrain, gouffre où l'on accède par des grottes sans fond ou des failles profondes ; une conception hellénique d'une île lointaine entourée d'eaux ; toutes deux ont été combinées par les Orphiques au VI<sup>e</sup> siècle. Charon, l'Achéron, le Styx appartiennent à l'enfer préhellénique ; Hadès et Perséphone y sont placés comme maîtres des premiers Hellènes ; les Orphiques y ajoutent tout ce qui est allégorique, Léthé, Pyriphlégéon etc. (voir mon mémoire *L'obole de Charon* dans la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, 1914).

III. *Les souverains du monde infernal.* — A l'aspect inexorable d'Hadès ou d'Orcus, à l'aspect atroce de Charon ou des Erinnyes, les mystères d'Eleusis et l'influence orphique ajoutent, avec Perséphone et Hermès Psychopompe, un élément de douceur et d'espoir. — Sur Hermès comme dieu des morts M. P. n'a pas tiré parti du mémoire d'Eitrem, *Hermes und die Toten* dont la thèse me paraît, d'ailleurs,



erronée (cf. mon c. r. *R. E. G.* 1909, 348). Sur Hermès psychopompe et l'âme oiseau M. P. aurait gagné à connaître le *Seelenvogel* de Weicker et l'*Eros und Psyche* de Pagenstecher (Heidelberg, 1911).

IV. *La personnification de la mort.* — M. P. suit les idées développées par C. Robert et par E. Caetani-Lovatelli dans leurs mémoires intitulés *Thanatos* ; beaucoup de leurs assertions viennent d'être rectifiées par Kurt Heinemann dans sa diss. *Thanatos* (Munich, 1913).

V. *La religion des tombes.* — M. P. a tiré bon parti des épitaphes latines (pourtant il ne paraît pas encore avoir connu l'ouvrage de A. Amante, *La poesia sepolcrale latina*, Palerme, 1912), mais il est beaucoup moins bien informé en ce qui touche aux épitaphes grecques. Les travaux récents de B. Keil (*Hermes*, 1910), d'Arkwright (*Journal hellenic studies*, 1911), et de Stemler (*Die griechischen Grabinschriften Kleinasiens*, 1911) lui auraient fourni beaucoup de données intéressantes tirées des inscriptions d'Asie Mineure.

VI. *Les dieux Mânes.* — M. P. indique fort bien comment on en est venu à vénérer comme des divinités familiales les âmes des morts sous le nom de *manes* ; mais il aurait fallu placer à l'origine la terreur qu'inspire le mort avec l'idée de son retour possible comme spectre ou comme vampire. Sur les *tritopatores*, qui paraissent désigner les âmes des ancêtres vénérés de même à Athènes, il aurait fallu renvoyer à l'article que Lippold leur a consacré *Athenische Mittheilungen*, 1911. Toute la question du serpent comme incarnation du principe de vie qui retourne à la terre après la mort de sa forme humaine a été reprise dans le *Themis* de Miss Harrison.

VII. *La bifurcation fatale.* — M. P. soutient que l'idée de diviser l'autre monde en deux séjours, Enfer et Paradis, ou en trois, en y ajoutant le Purgatoire, reflète la division du monde des vivants en bons, méchants et médiocres : l'allégorie de Prodikos sur Hercule entre le Vice et la Vertu, le symbolisme de l'Y chez Pythagore seraient les points de départ de cette division.

VIII. *La mort immortelle.* — Sous ce titre, M. P. étudie les deux conceptions opposées qu'on retrouve partout où l'espoir d'échapper à la mort s'est affirmé : 1° le mort reste tel pour l'éternité ; 2° après une période plus ou moins longue le mort est appelé à revivre ou à subir un jugement que suit la mort définitive.

IX. *Le jugement d'outre-tombe.* — Bon classement, d'après la thèse de Ruhl (*De mortuorum iudicio*), des différentes formes que les anciens ont attribuées à ce jugement rendu tantôt par Hadès, tantôt par Zeus,

tantôt par Minos secondé par Aeaque et Rhadamanthe. M. P. connaît les deux dissertations de Rein sur *Aiakos* d'après l'analyse que j'en ai donnée ici (*RHR*, 1908, II, 140); il faudrait ajouter maintenant l'article de Malten sur *Rhadamanthos* (*Arch. Jabrbuch*, 1913).

X. *L'éternité des peines.* — Les anciens n'avaient pas pu se résigner à cette idée : M. P. croit que la descente aux Enfers du Christ pendant laquelle se seraient interrompus tous les supplices (d'après l'*Apocalypse de Paul*, IV<sup>e</sup> siècle) s'inspire d'une tradition orphique qui montrait les damnés se reposant pendant qu'Orphée traversait l'Hadès en chantant (allusion dans Virgile, développement chez Boèce).

XI. *Les châtiments infernaux sur terre.* — M. P. traite dans ce chapitre du rôle des Furies et des diverses personnifications du Crime, du Châtiment, du Remords; M. P. serait sans doute allé beaucoup plus au fond des choses s'il avait parcouru la belle thèse de G. Glotz, *La solidarité familiale*, ainsi que les *Prolegomena* et la *Themis* de Jane Harrison.

XII-XIII. *L'outre-tombe chez Homère et chez ses imitateurs.* — Étude sommaire sur la *Nekyia* homérique et sur les principaux damnés chez les poètes qui s'en sont inspirés. M. P. n'indique pas s'il accepte les vues de S. Reinach sur le supplice de Tantale et de quelques autres damnés (bien qu'au chap. XV il s'y rallie pour celui de Sisyphe).

XIV. *L'apothéose mystique.* — Résumé des idées orphiques telles qu'elles apparaissent sur les tablettes trouvées dans l'Italie du Sud et en Crète. P. suit en général les opinions exprimées par Comparetti dans son édition des *Laminate orfiche* (1910). Pour l'explication de la formule « chevreau, je suis tombé dans le lait », il ne fait aucune allusion à la controverse engagée entre S. Reinach, R. Pichon, H. Alline et A. Delatte (ce travail, le dernier et qui, sans doute, dit le dernier mot a paru dans le *Bull. de Corr. hellénique*, 1913).

XV. *Les descentes aux Enfers et la description de l'Hadès.* — Ce qu'on sait sur la *Katabasis* d'Orphée; analyses de celle de Dionysos dans les Grenouilles d'Aristophane et celle de Ménippe telle qu'on la connaît par Lucien.

XVI. *Les visions d'outre-tombe.* — Longue analyse de visions de Timarchos de Chéronée et de Thespésios de Soloi chez Plutarque et étude, d'après sa reconstitution par E. Hiller, de l'*Hermes*, poème d'Eratosthène qui aurait exposé la conception du monde que Cicéron a suivie dans son *Songe de Scipion*. — A la fin du chapitre, liste chronologique des visions ou apocalypses chrétiennes du 11<sup>e</sup> siècle jusqu'à Dante.



XVII. *L'enfer de Virgile.* — Sur le sort des enfants avortés ou morts-nés et pour le supplice de Sisyphe, P. adopte les idées exprimées par S. Reinach ; pour le reste il suit le grand commentaire du VI<sup>e</sup> livre de l'Énéide par Norden.

XVIII. *L'outre-tombe chez les imitateurs de Virgile :* l'auteur du *Culex*, Ovide, Silius Italicus.

XIX. *Les supplices infernaux dans la tradition populaire.* — Coup d'œil très insuffisant sur les monuments figurés et l'Apocalypse de Pierre : rien sur les démons vraiment populaires, Empousa, Mégère, etc.

XX. *Les Champs Élysées.* — Peuples légendaires, îles mythiques ; les îles Fortunées repoussées jusqu'en Grande-Bretagne, même jusqu'à la lune ; l'Elysée souterrain, le Paradis céleste.

XXI. *La Purification des âmes.* — Théories de Platon, des Néo-Platoniciens, des Stoïciens, des Pythagoriciens et leur influence sur le Purgatoire chrétien.

XXII. — *Le Purgatoire de Virgile.* — Il puise sa théorie chez Posidonios et dans un poème orphique.

XXIII. *Destruction et Résurrection.* — La conflagration cosmique suivant les Stoïciens et les Épicuriens ; mages et sibylles ; formation du dogme de la résurrection de la chair et des idées millénaires.

XXIV. *Le sort des grandes âmes après la mort.* — L'ascension au ciel, le séjour auprès des dieux, immortalité ; l'âme du juste erre parmi les étoiles ou se transforme en étoile.

XXV. *La déification de César et d'Auguste.* — L'apothéose impériale et l'éternité de l'Empire.

Telle est la riche teneur de cet ouvrage, l'exposé le plus complet qu'on ait sur cette matière complexe. Et, si la science des religions ne trouvera guère d'opinion originale à y glaner, cet exposé est celui qu'on pouvait attendre d'un philologue qui est en même temps un penseur et un lettré <sup>1</sup>.

A. REINACH.

1) Je n'ai relevé que des vétilles comme inexactitudes. Ainsi, I, p. 50, pour quoi placer le temple de Trophonios à Argos en Epire sur la foi d'un texte douteux d'Ampélius (VIII : *ibi Jovis templum Hyphonis* : ne faut-il pas corriger *Typhonis* ?) qui parle d'ailleurs d'Hippaton en Epire ? I, p. 242, ce n'est pas Thyeste mais Thésée qui prononce les imprécations visées. — Le travail de P. Stengel cité, I, p. 73, a été réimprimé dans ses *Opfergebräuche der Griechen*. — Beaucoup de noms étrangers sont estropiés : Henzey, Kehulé, Stockelberg, etc.

WERNER BAEGE. — **De Macedonum sacris.** — In-8°, 244 p. Halle, Niemeyer, 1913. (*Dissertationes philologicae halenses*, XXII, 1).

Après les excellentes monographies de Wide et d'Immerwahr sur les cultes de la Laconie et de l'Arcadie, après la médiocre dissertation de Keitz sur ceux de l'Étolie et de l'Acarnanie (cf. *RHR*, 1913, I, p. 72), voici qu'une thèse de Halle aborde le sujet si intéressant des cultes macédoniens. Ayant étudié, après Perdrizet dont on connaît les belles recherches (cf. *RHR*, 1911, II, p. 98), certains côtés du sujet dans des mémoires récents<sup>1</sup>, je puis dire qu'il en est peu qui, bien traités, eussent pu donner des résultats plus nouveaux tant pour l'histoire de la religion hellénique que pour celle des origines de la Macédoine. Malheureusement, M. B. a complètement gâché ce beau sujet ; il n'a traité qu'en philologue des questions où il aurait fallu un hiérologue averti. Il a bien réuni tous les textes et la plupart des inscriptions et des monnaies ; mais il s'est borné à les imprimer ou à les décrire à la file, en les accompagnant de quelques remarques qui prouvent trop souvent une information insuffisante ou hâtive. Bien plus, au lieu de consacrer un examen approfondi aux documents qui se rapportent effectivement aux cultes pratiqués en Macédoine, il a accumulé pêle-mêle tout ce qui lui a passé sous les yeux de textes où il est question d'un Macédonien — que ce soit en Syrie ou en Egypte — vénérant une divinité quelconque. En quoi le fait même d'Alexandre sacrifiant à l'Athéna d'Ilion ou à l'Artémis d'Ephèse intéresse-t-il l'histoire religieuse de la Macédoine ?

Enfin, M. B. n'a pas distingué les époques et, à côté des précieuses gloses d'Hésychius qui nous conservent le nom ou le vocable macédonien de tant de divinités, on voit figurer telle monnaie ou telle dédicace de l'époque impériale où domine le syncrétisme ! Sans multiplier ces critiques, nous chercherons ici à tirer du fatras où M. B. l'a noyé ce qui intéresse vraiment la religion de la Macédoine de Philippe et d'Alexandre.

Pour Zeus on sait seulement qu'il jouissait à Dion d'un culte très

1) J'ai étudié ici, *RHR*, 1912, la question du *thyrsos*, dans la *Revue des Etudes juives* 1913, et dans *Klio*, 1914, celle de Marsyas, dans le *Journal d'archéologie numismatique*, 1913, celle de Persée en Macédoine, enfin dans la *Revue des Etudes grecques*, 1913, celles de Karanos et de Thaulos, les dieux dont les noms recouvrent les vestiges des cultes du bouc et du bélier, du lion et du loup.



ancien avec temple vénéré et statue réputée l'une des trois idoles les plus sacrées du dieu. C'est en son honneur qu'Archélaos fonda vers 406 les Olympia. Il n'en résulte pas que son vocable fût *Olympios*; il a pu ne le recevoir qu'à la suite de la célébrité acquise par ces jeux qu'on retrouve à l'époque impériale à Béroia (M. B. a oublié Dion Chrys. *Or.* II, p. 9 D) avec les célèbres médailles du trésor d'Aboukir. Il n'y a rien à conclure des surnoms que des inscriptions donnent à Zeus : *Hypsistos* à Édesse, *Agoraios* à Alalcomènes sont des épithètes de circonstance, *Athóos* à l'Athos est une épithète locale. Il y aurait plus de cas, je crois, à faire de trois données sur lesquelles M. B. aurait dû s'arrêter : 1) les rois de Macédoine célébraient des jeux dits *Hétairideia* qu'Athénée met en rapport avec le Zeus Hétaireios des Magnètes; 2) les Muses étaient associées à Zeus dans les jeux de Dion; 3) le culte de Zeus Ammon paraît très ancien à Aphytis. Ce dernier fait est un de ceux d'où l'on peut induire que le nom de Zeus avait été donné à un ancien dieu cornu, bélier ou bouc, *totem* d'une tribu macédonienne qui se retrouve chez Karanos, ancêtre présumé de la dynastie macédonienne. Dans la tradition sur la prise d'Aigai grâce aux chèvres qui précédaient Karanos, on entrevoit l'époque où l'animal sacré — bouc ou bélier — marchait à la tête de la tribu macédonienne dont sortira la famille royale des Karanides. J'ai également essayé de montrer, après S. Reinach et Perdrizet, que d'autres tribus macédoniennes devaient avoir pour animal sacré le lion, le loup, le renard et le faon, pour plante sacrée le lierre et le chêne vert. De tout cet effort de l'exégèse moderne, pas un mot chez M. Baege<sup>1</sup>.

1) M. B. a oublié l'autel élevé à Zeus au sommet de l'Haemus par Philippe, V, Tite Live, XI, 22. Quant à la statue de Zeus Ourios il aurait fallu remarquer que, d'après le texte de Cicéron, celle que Verrès avait enlevée à son temple du Bosphore était identique à la statue de Zeus que Flamininus était censé avoir rapportée de Macédoine au Capitole; mais rien n'oblige à croire, d'après ce seul texte, qu'un Zeus macédonien ait porté le surnom d'*Ourios* (comme le suppose aussi Seure, *REG*, 1913, p. 245). Ce Zeus ne se serait-il pas appelé *Stratios* puisque Cicéron et Tite Live traduisent son nom par *Jovis Imperatoris*? D'après Tite Live la statue consacrée au Capitole venait en réalité de Préneste. On aurait donc un cas semblable à celui de l'introduction de la *Magna Mater*, qui venait de Pergame ou peut-être seulement d'Ostie alors qu'elle était censée être celle de Pessinonte. Cf. *RHR*, 1913, II, p. 72. Il aurait aussi fallu tenir compte de la glose de Hésychius. Δειπάτυρος· Θεός παρὰ Στυμφαίοις. N'est-ce pas la forme macédonno-illyrienne de *Dispatér* vénérée au sommet du Tymphée, aux confins de la Macédoine et de l'Épire?

Quoi que M. B. en dise, il n'y a pas en Macédoine de traces réelles du culte ni de la sœur ni du frère de Zeus : on ne saurait, en tout cas, l'admettre d'après le seul fait de leur présence dans le serment *prêté par Hannibal* (1) quand il s'allie avec Philippe; les sacrifices d'Alexandre à Poséidon et aux autres dieux marins en traversant l'Hellespont ou en s'engageant sur l'Océan Indien ne prouvent également rien pour la Macédoine. Si, chez les mythographes, Poséidon passe pour père du fleuve Haliakmon, d'Halmôps, Sithon et Athos — éponymes de l'Halmôpia, province maritime, de la Sithonia péninsule et de l'Athos promontoire, — de Dikaïos enfin, éponyme du port de Dikaia, cette paternité ne fait qu'exprimer le caractère maritime de ces lieux. Le culte de Poséidon n'est attesté en Macédoine que pour Eliméa, où il paraît venu de Thessalie, et à Amphipolis, port de mer et colonie athénienne.

De tous les témoignages invoqués pour Athéna, le seul qui me paraisse avoir quelque valeur est le passage où Tite Live montre, à Pella, Persée offrant une hécatombe à la déesse adorée sous le vocable d'*Alkidémos*; ce témoignage s'appuie sur les monnaies royales au type d'Athéna *Alkis*. Des cultes locaux paraissent encore attestés pour Kyrrhos, Lékythos et Amphipolis (ici, sans doute, par l'influence d'Athènes).

Pour Apollon, je ne saurais trouver dans tous les textes allégués une seule preuve du culte indigène du dieu. Le seul vocable particulier qui lui soit donné en Macédoine, *Oteudanos* (cf. le nom d'homme *Ototrios* à Béroia) ou *Eteudaniskos*, paraît d'origine thrace; son culte à Ichnai d'origine thessalienne. Que les rois de Macédoine envoient consulter l'oracle de Delphes et qu'il y ait une Apollonia en Chalcidique et une en Mygdonie, on n'en saurait rien conclure. Quant aux indices d'un culte solaire que Percy Gardner — M. B. aurait dû nommer aussi Svoronos — a voulu voir dans les croix et cercles du bouclier figuré sur les monnaies macédoniennes, M. B. en dit avec raison *qua in re argutius quam verius conjecisse mihi videtur*. Ce sont là des motifs de l'art géométrique qu'on retrouve sur les boucliers de toute l'Europe centrale à l'âge du bronze.

Dans ce pays de chasseurs, il est naturel que leur protectrice ait eu son culte. Qu'Artémis y ait bien été vénérée comme telle, c'est ce qu'atteste le vocable d'*Agrotéra* qu'elle porte à Béroia (aj. Woodward, *Annual*, XVIII, n. 2 et 6), à Akrothous et à Skydra; dans cette dernière ville, elle a aussi deux noms locaux, *Gazóreitis* et *Bloureitis*<sup>1</sup> qu'il

1) Tomaschek, *Die Alten Traker*, II, 2, p. 17 rapproche *Bloureitis* de *blur*, « collis » en arménien.



aurait fallu examiner de près, le premier surtout (cf. Gazòros, ville des Édones, les noms de lieu anatoliens Gaza, Gazaka, Gazioura, les noms d'homme *Gazaios* qu'on rencontre en Thessalie, *JHS*, 1913, p. 394; *R. ép.*, 1914, p. 22). Quant à ses surnoms de *Basileia* chez les Péoniens, de Tauropolos à Amphipolis, ils paraissent venir plutôt de l'Artémis thrace, Bendis. Il semble certain qu'il y a eu chez les Thraces une déesse-jument et une déesse-génisse; mais la preuve n'est pas faite pour les Macédoniens.

Dans la Macédoine même, il n'y a pas de preuve d'un culte indigène d'Aphrodite. Des textes que cite M. B., les uns sont sans valeur (que prouve par ex. une dédicace délienne à Aphrodite d'un Ptolémée?), les autres ne s'appliquent qu'à la Thrace : à Dion, on a une base dédiée à Aphrodite *Kalias*, surnom de la déesse à Samothrace, et le nom de Ζειρήν que Hésychius donne comme celui d'Aphrodite en Macédoine doit s'appliquer à la Thrace, Zeirènia étant, comme M. B. le rappelle, le nom d'une ville de Thrace; il aurait dû rappeler aussi la *Zerona* de l'inscription pélasgique de Lemnos qu'on a rapprochée de la grotte *Zérynthia* à Samothrace (Pettazzoni, *R.-C. dei Lincei*, 1908, p. 1-17). D'autre part, Zeirèn est à Seirèn — la Sirène — ce que Zmyrna est à Smyrna et Sirène n'est-il pas à rapprocher de Silène, démon thraco-macédonien comme le Satyre dont l'origine a été récemment l'objet de plusieurs hypothèses ingénieuses (passées en revue par P. Kretschmer, *Glotta*, 1913).

Ce n'est pas non plus à la Macédoine que se rapportent la plupart des légendes que M. B. allègue pour y établir le culte d'Arès : son fils Kyknos appartient à la Thessalie; ses fils Sithon et Strymon à la Thrace. D'après Hésychius, l'Arès macédonien s'appellerait Thaulos; bien que M. B. ait connu ce que Solmsen a écrit à ce propos, il n'a pas vu les conclusions qu'il en fallait tirer (je les ai indiquées *Rev. Ét. grecques*, 1913, p. 358). Il n'a pas vu davantage qu'il en fallait rapprocher le vers de Lycophron qu'il cite, 937 : « le dieu de Krestôné, Kandaon dit aussi Mamertos, le loup guerrier ». Κανδάων ne doit pas être rapproché de *candere* et transformé en dieu solaire avec Tomaschek; c'est évidemment une variante de Kandalès qui désigne le loup en tant que « l'étrangleur » de chiens et on connaît le rite du chien coupé à la lustration annuelle de l'armée macédonienne. Hésychius nous a conservé le nom des Erinnyes en Macédoine *Arantidés* : mais le nom peut être tiré d'*arai*, les imprécations personnifiées, aussi bien que d'Arès.

Du culte d'Hermès, la Macédoine ne fournit pas non plus de traces

certaines. Le caducée que certaines monnaies montrent parmi d'autres symboles et la présence du dieu sur quelques reliefs funéraires d'époque impériale ne prouvent rien. Tout ce que l'on peut avancer c'est que, chez les Derrônes de la péninsule Sithônienne, Hermès était adoré dès le début du v<sup>e</sup> siècle comme dieu du labour et que, déjà dans l'hymne homérique, il passe pour né en Piérie.

Le culte de Dionysos paraît, par contre, avoir été national en Macédoine à l'époque d'Alexandre. Il avait une grande fête annuelle où le roi officiait; il passe pour *Génarchos* et *Propatôr* du roi. Dès le v<sup>e</sup> siècle on a trace en Macédoine de Bacchantes appelées *Klôdônes* ou *Mimal-lones*, plus rarement *Boédromoi* et *Gegónokômai*, ou encore *Bassarai* et *Makétai*; le nom macédonien des Silènes, *Sauadai*, *Saudoi*, *Saioi*, indique peut-être que le nom indigène du dieu était *Savadios*, variante du Sabazios thraco-phrygien; on a pensé aussi à *Balis* que des gloses donnent comme un mot thraco-phrygien qui désigne à la fois le *phallus* et le dieu des phallophories<sup>1</sup>.

Les localités macédoniennes de Balla, Sabatium, Euia doivent peut-être leurs noms à trois des noms du dieu. On connaît ses vocables dans certaines villes macédoniennes : Pseudanôr à Édesse, Prino-phoros à Thessalonique<sup>2</sup>, Gigôn à Gigônis de Pallène (à rapprocher évidemment — mais M. B. ne l'a pas vu ! — des *Gegónokômai*. Il était adoré sous le nom de Dyalos chez les Péoniens (à rapprocher de Thaulos-Daulos) et il était l'objet d'un culte spécial chez les Bisaltes, les Satres, les Edônes et les Besses: M. B. ne semble pas

1) Pour le développement du culte de Dionysos dans l'Orient macédonien, M. B. renvoie à une dissertation qui fait partie du même volume des *Dissertationes* de Halle : W. Quandt, *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia minore cultu*. — C'est également un simple recueil de références réunies sans critique et dont aucune conclusion n'est tirée, comme je l'ai montré en en rendant compte *Revue épigraphique*, I, 1913, p. 276.

2) M. B. ne connaît pas les remarques de Perdrizet sur l'inscription de la 'Ιέρεια θύσα (lire peut-être simplement ούσα) εὐεία Πρινοφόρου. Si son mémoire sur les *Cultes du Pangée* n'est pas parvenu à Halle, M. B. aurait pu du moins le connaître par l'analyse développée que j'en ai donné ici (*RHR*, 1911, II, p. 98). Il ne connaît pas davantage mes articles sur le thyrsos publiés ici et dans le *Dictionnaire des Antiquités* ni celui de Perdrizet sur les Thyiades dans le même Dictionnaire ni ceux du même savant sur le faon et le lierre comme marques dionysiaques. Pour les monnaies, il cite toujours d'après Head, semblant ne pas avoir eu sous la main les recueils autrement complets pour la Macédoine de Babelon et de Gaebler.



connaître l'ingénieuse théorie de Perdrizet qui voit dans Dionysos le dieu de Nysa, sommet du Pangée. D'après cet ensemble de faits, le culte dionysiaque semble venu de bonne heure en Macédoine de Thrace d'une part, et, d'autre part, d'Épire (à en croire les textes sur Olympias que B. ne cite pas).

Pour le culte de Déméter et de Perséphone, on n'en trouve aucune trace certaine ailleurs que sur des monnaies d'époque impériale (on a peut-être une inscr. d'Élymiotide dédiée à Déméter Mégalaros, Woodward, *Annual*, XVIII, p. 35) et il n'est pas probable que la ville de Lété doive son nom au culte de Lêtô.

Pour Asklépios, on lui a assimilé un dieu macédonien de la santé, Darrôn = *tharrôn*, celui qui donne la force, le courage ? et, à Stagire, la famille d'Aristote était censée descendre de Machaon (son culte est maintenant certain à Béroia par les insc. publiées par Woodward, *Annual*, XVIII, n. 3 et 9).

Une déesse mère locale a peut-être servi de substrat à la Mère des Dieux phrygienne qui ne se trouve en Macédoine qu'à l'époque impériale ; elle est attestée à Amphipolis dans une dédicace qui l'appelle *Méter* et par les nombreuses figurines d'Attis, et à Édesse par une douzaine de consécration d'esclaves faites à *Md aneikétos*. On ne sait quel était son nom macédonien. Peut-être faut-il voir son nom thrace dans Bendis-Mendis et Kôtis-Kotyttô ; M. B. croit trouver des vestiges du culte de la première à Mendé, de la seconde à Potidée. Rien de plus incertain. Quant à Attis, c'est de lui, le dieu des dendrophores adoré dans le pin, qu'il aurait fallu rapprocher le *Prinophoros* de Salonique.

Il est bien connu que la Piérie passait pour la patrie des Muses et, en Piérie, elles étaient plus particulièrement associés aux sources Pimpleis, Leibêthris et Béphyros. Mais les Muses ont-elles commencé par être des Nymphes ou des Oréades ? En ne rappelant même pas la théorie qui rapproche *Mousai* de *montes*, M. B. semble se prononcer contre elle. Quoi qu'il en soit, les gloses nous fournissent assez de noms macédoniens désignant les nymphes pour croire que *Mousai* n'est pas originairement leur nom générique en Macédoine : *thourides*<sup>1</sup>, *échédorides*, et, peut-être, *eudalagines* pour les Charites. On peut objecter pourtant que Rhésos passait pour fils du Strymon et d'une Muse. On connaît par les textes un *mouseion* à Stagire, un *nymphaion* à l'Athos.

1) Seure a proposé récemment de voir en *thourides*, non « les sauvages, les furieuses », mais un terme thrace à rapprocher du nom du dieu thrace *Thourdès*, *Zourdos*, *Zbel-sourdos* (*Revue des études grecques*, 1913, p. 248).

Jusqu'au texte de Polybe sur le serment de Philippe V avec Hannibal « par le Soleil, la Lune et la Terre », il n'y a pas de preuve du culte de ces divinités en Macédoine. Une tête radiée apparaît sur les monnaies de Philippe V ; mais ce n'est pas une raison pour voir des dieux solaires dans l'Apollon *Oteudanos* et dans Arès *Kandaón* comme je l'ai indiqué. Cependant Maxime de Tyr nous a conservé un indice d'un culte solaire très ancien dans cette région lorsqu'il montre les Péoniens adorant Hélios sous forme d'un disque au bout d'une longue poutre <sup>1</sup>. On serait ici, comme devant la décoration de la *chalkasdis* macédonienne, devant une survivance de l'âge du bronze.

Après avoir signalé encore quelques divinités qui ont pu, sous une forme donnée, être particulières à la Macédoine, — Triton, invoqué dans le traité entre Philippe V et Hannibal; le Totoès Theodaimôn Hypnos d'Amphipolis; Pan identifié je crois à Karanos; peut-être aussi Thémis à Ichnai — M. B. a réuni les textes sur les « douze dieux » en Macédoine sans chercher à les identifier <sup>2</sup>, sur les dieux égyptiens (la légende égypto-macédonienne de la naissance d'Alexandre n'est pas tirée au clair et il faut ajouter pour Hermanoubis l'inscr. de sa confrérie à Salonique) et syriens (le cas du culte d'Adonis à Dion n'est pas élucidé); puis les textes sur le culte des fleuves, sur les personnifications divines, sur les Kabires (le pseudo-Janus d'Amphipolis et de Thessalonique n'est que la dyade du Kabire et de son fils dont le culte est attesté à Thessalonique); enfin les textes sur les héros, Orphée qui avait son temple à Leibéthra de Piérie, Héraklès dit *Arétos* ou *Arótos*, peut-être à Édesse, et *Kynadas* <sup>3</sup> à

1) M. B. paraît ignorer les rapprochements faits entre ce texte et tous les disques de bronze doré, emblèmes solaires, portés sur une poutre ou dans un chariot qu'on a recueillis dans l'Europe centrale et nordique à l'âge du bronze. Il ignore également la tentative d'expliquer Apollon *Paeon* comme le dieu solaire des Péoniens qu'on doit à Miss Grace Macurdy, *Classical Review*, 1912.

2) J'ai cherché, *REG*, 1913, p. 371 à montrer que ces douze dieux étaient Zeus, Héra, Athéna, Apollon, Artémis, Aphrodite, Arès, Dionysos, Hermès, Héphaistos, Déméter et Héraklès; mais ce ne serait là qu'une combinaison ne remontant pas au-delà de l'époque de Philippe; M. B. aurait dû distinguer les textes qui s'adressent aux *théoi apotropaioi* comme ceux qui s'adressent aux *théoi katachthonioi* et aux *théoi* tout court de ceux qui invoquent vraiment les *dodéka théoi*; ceux-ci peuvent remonter à une conception indigène comme O. Weinreich vient de le montrer pour la Lycie: *Lykische Zwölfgötter-Reliefs* (Heidelberg, 1913).

3) Ajoutez *Kynagidas* à Hérakleia Lynkestis, *R. épigr.*, II, p. 111; *BCH*, 1913, p. 95.



Phylaké ; Hélène et les Dioscures ; Enée à Aineia ; Persée, Rhésos<sup>1</sup> ; en dernier lieu les personnages héroïsés : le Perse Artachaès à Akanthos, le Spartiate Brasidas à Amphipolis, le roi Amyntas à Pydna. M. B. ajoute encore le Héros cavalier (qui est un culte thrace), Héphestion, Protésilaos et d'autres qui n'ont, en vérité, rien à voir ici n'ayant jamais eu de culte en Macédoine. Il aurait été mieux inspiré en étudiant avec plus de soin les textes qui ont trait au culte en général en Macédoine et particulièrement, au culte des morts (par ex. chez les Krestônéens la femme la plus aimée se tuant sur la tombe de son mari ; les jeux funéraires avec combats singuliers sur la tombe des rois de Macédoine et les duels fictifs avant la bataille), aux fêtes et aux sacrifices. Dans l'appendice, consacré aux mois macédoniens, il aurait fallu rappeler, à propos du mois Pérítios, que le chien d'Alexandre s'appelait *Péritas* (Plut., *Alex.* 61) et, à propos d'*Hyperbérétaios*, la légende des Hyperboréens, en raison de Zeus *Hyperbérétas*.

En résumé, dégagés autant que possible des influences voisines de Thessalie, de la Thrace et de l'Épire et détachés du panthéon hellénique, quels sont les dieux qui nous apparaissent comme proprement macédoniens ? Des dieux classiques de la Grèce, on n'en trouve que cinq qui se soient implantés de longue date en Macédoine : un Zeus à Dion, peut-être appelé *Stratios* ou *Hetaireios* ou *Hyperbérétas* ; une Athéna *Alkidemos* à Pella ; une Artémis *Gazóreitis* et *Bloureitis* à Skydra ; une Aphrodite *Zeirén* ; un Dionysos *Balén* ou *Sauadios*, *Pseudanór* ou *Gigón*. L'absence de Héra et d'Hermès, de Poséidon et de Déméter atteste bien que le panthéon macédonien est originairement distinct de celui de la Grèce. Par contre, des dieux guerriers, *Karanos*, ancien bouc sacré ; *Dyalos*, *Thaulos*, *Daulos* ou *Kandaon* et *Kynadas*, chacal, chien ou loup ; le dieu-renard Orpheus-Bassareus ; un démon guérisseur Darrôn et, peut-être, un autre démon mystérieux, Totoès ; des génies agrestes, les uns mâles tels que les *Suadoi* et *Satrai* (auxquels j'ai montré ailleurs qu'il fallait peut-être ajouter Marsyas et Thyrsos), les autres féminins, tels que *Mimallones* et *Klódônes*, *Thourides* et *Mousai*, voilà des divinités proprement macédoniennes, inconnues de la Grèce classique et qui ont longtemps résisté à l'invasion assimilatrice des

1) M. B. ne connaît ni mes recherches sur le culte de Persée en Macédoine ni celles de Perdrizet sur celui de Rhésos dans le Pangée ; il a oublié le culte de Jason à Abdère où Parménion lui aurait élevé un temple (Strabo, XI, 14, 12). — Il ne fait pas la moindre allusion aux explications du mythe d'Orphée déchiré par les Bassarides qu'ont données S. Reinach, Jane Harrison et Farnell.

dieux panhelléniques. La plupart de ces noms recouvrent des dieux animaux ou végétaux : en dehors de ceux qu'on a nommés, le lion et le faon, le cheval, le mulet ou l'âne, le lierre, l'orge et le chêne liège semblent avoir été l'objet de cultes très anciens en Macédoine. M. Baëge aurait rendu bien autrement service à la science si, au lieu de nous donner un simple répertoire des textes, il avait consacré son effort à dégager de la gangue gréco-romaine cette religion primitive de la Macédoine, encore tout imprégnée de zoo et de phyto-latrie et dont tant de rites curieux et de noms divins caractéristiques nous sont parvenus.

A. REINACH.

---

GILBERT MURRAY. — **Four Stages of Greek religion.**  
New-York, Columbia University Press, 1912.

Dans ce livre, où sont condensées plusieurs leçons faites en 1912 à l'Université Columbia, M. G. Murray, professeur de grec à l'Université d'Oxford, n'a pas eu l'ambition de tracer un tableau complet et précis de la religion grecque. Il en a étudié quatre phases, *four stages*, qu'il a intitulés : *Saturnia regna*, — La conquête des Olympiens, — Le manque de nerfs (*the failure of nerve*), — La dernière résistance —. Chacune de ces phases forme le sujet d'un des chapitres du volume. Le premier chapitre est consacré à l'époque préhomérique. Dans le second, l'auteur traite de la période proprement classique, depuis Homère jusqu'à Alexandre environ. Le troisième est occupé par la période hellénistique ou alexandrine et la période romaine. Enfin, dans le quatrième et dernier chapitre, il est question de la tentative faite par Julien pour rendre force et éclat au paganisme. En appendice, M. G. Murray a donné une traduction anglaise du traité de Salluste, un contemporain de Julien, *περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*.

Il ne semble pas que M. G. Murray ait bien compris, dans toute sa complexité historique, le sens du mot *religion*. Professeur de langue et littérature grecques, il puise à peu près uniquement aux sources littéraires ; c'est aux écrivains seuls qu'il demande des renseignements, qu'il emprunte les faits et les idées. Cette méthode est surtout frappante dans les chapitres III et IV. M. G. Murray tente de caractériser la religion grecque à l'époque hellénistique et sous l'empire romain, à l'aide des théories stoïciennes, épicuriennes, gnostiques, à l'aide aussi du *Corpus hermeticum*, des ouvrages de Proclus et d'autres philosophes.



Le chapitre IV consiste surtout dans le commentaire du traité de Saluste *Sur les dieux et le monde*. Or, il est aujourd'hui impossible à qui veut étudier une religion antique, quelle qu'elle soit, d'avoir recours aux seules sources littéraires. Car, sauf de rares exceptions, ces sources ne fournissent aucune donnée précise sur le culte lui-même, élément essentiel, fondamental de toute religion. On s'expose à ne traiter qu'une partie du sujet, en négligeant les documents archéologiques, épigraphiques et numismatiques. Ou bien, si de propos délibéré on exclut de son enquête tout ce qui concerne le culte, on n'a plus le droit d'annoncer qu'on étudie une religion ; on se contente de définir certaines théories philosophiques, théories individuelles ou théories d'écoles, sur la religion, sur la cosmogonie, sur la vraie nature des dieux, sur les destinées du monde et de l'homme. Mais on n'atteint la vie religieuse des peuples ni dans son développement historique, ni dans sa signification psychologique. C'est pour avoir méconnu ces conditions inéluctables de la véritable histoire des religions que M. G. Murray a commis diverses erreurs assez graves. A ses yeux par exemple, la victoire des Olympiens, c'est-à-dire l'institution du polythéisme grec tel qu'il nous est connu à l'époque classique, avait pour but la victoire de l'hellénisme sur la barbarie, de l'homme sur la bête : *it is Hellas against the brute world* (p. 80). En vérité, M. G. Murray ignore-t-il à ce point l'existence de la civilisation mycénienne, crétoise, égéenne ? Étaient-ce des barbares, des bêtes, les fondateurs de Cnossos, les constructeurs des palais et des tombeaux mycéniens ? Était-ce un *brute world* que ce monde égéen, dont les vestiges, à peine révélés aujourd'hui, témoignent d'une telle originalité, d'une vie si intense, d'une religion si intéressante ? Ajoutons que comme références, pour ses affirmations si inattendues, M. G. Murray donne simplement quelques vers de l'Iphigénie en Tauride d'Euripide, et le chapitre 21 de la vie de Pélopidas par Plutarque.

Erreur également, erreur historique très grave, que cette affirmation : « La véritable religion du v<sup>e</sup> siècle était le culte de la cité elle-même » (*The real religion of the fifth century was a devotion to the city itself*). Non, ce n'était là qu'une des formes, une des expressions de la vie religieuse des Grecs. Sans doute, le culte d'Athéna à Athènes, celui d'Héra à Argos, d'autres encore présentaient ce caractère. Mais il n'y avait rien de poliade, de municipal dans les grands cultes d'Éleusis, de Delphes, de Délos, d'Olympie. Et, d'autre part, les innombrables cultes ruraux, toujours vivaces malgré l'éclat de la vie urbaine, représentent

une autre face de la religion grecque. Ici encore la cause de l'erreur commise par M. G. Murray est évidente ; cette erreur provient d'une documentation purement littéraire ; l'auteur ne cite qu'Eschyle, Sophocle, Euripide, Platon et l'oraison funèbre des soldats morts pour la patrie prononcée par Périclès.

Il est encore parfaitement inexact de prétendre qu'à l'époque hellénistique et romaine Saturne ait été considéré spécialement comme une divinité hostile et malfaisante : « Saturne, écrit M. G. Murray, la première des planètes, devient le dieu le plus méchant » (p. 127). Il est possible qu'il en soit ainsi chez les Gnostiques, chez les astrologues, chez quelques théologiens plus ou moins subtils. Mais dans la religion au sens réel et historique du mot, cette conception n'a jamais existé. Le culte de Saturne dans l'Afrique romaine, où le dieu porte l'épithète *Frugifer*, le démontre péremptoirement.

Il y a donc un vaste domaine, partie intégrante de l'histoire de la religion grecque, que M. G. Murray n'a pas exploré. On peut même dire qu'il n'a pas voulu l'explorer, qu'il en ignore la valeur et l'importance. N'a-t-il pas écrit, à propos des luttes entre le christianisme et le paganisme : « *To compare this Paganism in detail with its great rival would be, even if I possessed the necessary learning, a laborious and unsatisfactory task* » ? *Laborious*, certes ; *unsatisfactory*, non. C'est seulement au prix de ce travail ardu que l'on peut vraiment connaître le paganisme antique. Cette méthode de M. G. Murray n'apparaît pas avec moins de clarté dans la note bibliographique, qu'il a placée à la fin de son chapitre III. Les documents de première main, qu'il recommande aux étudiants désireux d'étudier l'histoire de la religion grecque à l'époque hellénistique, sont exclusivement des ouvrages de philosophie. Aucun recueil épigraphique, aucun ouvrage d'archéologie n'y est mentionné. M. G. Murray tient vraiment trop peu de compte du culte, de la vie religieuse elle-même, des traces innombrables qu'en a gardées le sol de la Grèce, de l'Asie Mineure, de la Syrie, de l'Égypte. Ce qui est plus grave encore, c'est qu'il a l'illusion d'avoir atteint la religion populaire. Au début du chapitre IV, on lit cette phrase : « *In the last essay we have followed Greek popular religion to the very threshold of Christianity...* » *Greek popular religion*, quand le chapitre III n'est qu'un commentaire de théories philosophiques et gnostiques ! *Greek popular religion*, quand aucun sanctuaire n'est mentionné, quand aucun rite n'est décrit, quand aucun culte n'est étudié ! Il est évident que M. G. Murray n'entend pas le mot



*religion* dans le même sens que la très grande majorité des historiens.

Aussi bien l'histoire elle-même ne semble pas connue par M. G. Murray avec une précision et une exactitude toujours suffisantes. Ainsi, affirmer que la Cité a déchu lors de l'hégémonie macédonienne (*the Polis too fell with the rise of Macedon*), c'est formuler un véritable contre-sens historique. En Grèce, certaines villes furent moins puissantes et moins prospères qu'autrefois; mais l'admirable développement de la vie municipale en Asie Mineure, la fondation et les progrès des cités qui portaient les noms d'Alexandrie, d'Antioche, de Laodicée, de Séleucie, d'Apamée, etc., etc., constituent un des événements les plus importants de l'histoire de l'Orient classique. Bien loin d'affaiblir la vie municipale, la victoire des Macédoniens lui a donné au contraire, sinon en Grèce même, du moins dans tout l'Orient hellénisé, un incomparable élan.

Nous avons cru devoir insister sur les défauts et les lacunes du livre de M. G. Murray, parce qu'il se pose à propos de cet ouvrage une question de méthode capitale. L'histoire des religions n'est pas l'histoire des théories sur la religion. Les poètes, les historiens, les philosophes antiques peuvent nous fournir sur la religion de leur pays et de leur temps des données intéressantes; mais il est, dans toute religion, un élément dont la connaissance est indispensable, c'est le culte. Or, les cultes antiques, ce sont principalement les documents archéologiques, épigraphiques et numismatiques qui nous permettent de les étudier, d'en préciser le caractère, d'en déterminer l'évolution et les destinées. Intituler « *Quatre phases de la religion grecque* » une œuvre, dans laquelle il n'est pour ainsi dire pas question des cultes grecs, c'est établir une contradiction flagrante entre le fond du livre et l'étiquette sous laquelle on le présente. Dans ses quatre essais, M. G. Murray a seulement traité quelques sujets qui nous paraissent relever beaucoup moins de l'histoire de la religion que de l'histoire de la littérature et de la philosophie grecques.

J. TOUTAIN.

RENÉ CIRILLI. — **Les prêtres danseurs de Rome.** *Étude sur la corporation sacerdotale des Saliens.* In-8, de XII-186 p. — Paris, Paul Geuthner, 1913. Prix : 7,50.

Le travail de M. C. est un recueil diligent des maigres données que l'on peut recueillir sur les collèges de Saliens. Les inscriptions soigneu-

sement dépouillées ont permis de préciser certaines particularités de l'organisation des confréries tant romaines que municipales à l'époque impériale et de localiser quelques édifices en rapport avec leur culte (sur les *mansiones*, p. 77). Pour les attributs et les fonctions des Saliens elles n'ajoutent à peu près rien à ce qui était connu par les textes. La connaissance de ces attributs est d'une grande importance pour l'élucidation de la question d'origine. W. Helbig a, dès 1905, attiré l'attention sur l'identité des *Anciles* et du bouclier mycénien en forme de 8. La légende qui fait des boucliers sacrés des météores tombés du ciel invite à rapprocher de leur culte celui des pierres de foudre, forme très fréquente des fétiches municipaux ou *Palladia* dans le monde égéen. M. A. Reinach, dans cette revue même, a rassemblé sur la question un abondant matériel. M. C. voit aussi dans le culte salien la preuve d'influences égéennes préhelléniques dans la région du Latium. L'étude fort intéressante qu'il fait de l'accoutrement cérémoniel des danseurs saliens, rapproché des documents fournis par les fouilles italiennes et égéennes, l'amène à conclure que leur costume liturgique doit s'interpréter comme une survivance religieuse de l'équipement du guerrier méditerranéen de l'époque mycénienne. Il y a là au moins une importante indication de date. C'est peut-être toutefois outrepasser les conclusions qui se tirent légitimement des documents que de conclure, comme faisait déjà Denys d'Halicarnasse en rapprochant les danses des Saliens de celle des Curètes et des Corybantes, à l'importation en Italie d'un culte, d'un rituel et d'un sacerdoce crétois. La pensée de M. C. sur ce point n'échappe peut-être pas à quelque flottement (cf. p. 26 et p. 143). Après avoir paru écarter l'hypothèse d'une assimilation des Saliens aux Curètes, il incline à admettre que leur culte reproduirait les pratiques magiques de corporations de forgerons émigrées en Italie au moment de la diffusion de la civilisation du bronze. En accordant, comme le veut l'auteur, que le culte des *Palladia* est une coutume exotique importée au Latium, il faudra admettre que la divinité de la foudre a été tout de suite assimilée à Mars ou aux autres dieux tribaux italiotes au culte desquels nous voyons la corporation des Saliens si intimement associée. La fonction religieuse des Saliens est complexe et, en fait, ils paraissent associés à toutes les cérémonies du calendrier primitif, mais sans avoir été appelés à jouer de rôle dans les fêtes d'introduction plus récente. Que la grande activité de la confrérie se déploie en mars au moment où la cité se prépare, en se purifiant, au



renouvellement de l'année, qu'ils accompagnent la procession des Argées, qu'ils frappent de leurs baguettes des peaux tendues et chassent le *Mamurius* le 14 mars selon Lydus — ou le 24 mars au regifugium, selon la conjecture de M. C., — qu'ils participent aux Quinquatries ou à l'Armilustrum, on notera avec l'auteur que l'intervention des Saliens est requise moins quand il s'agit de propitier des divinités bienveillantes que pour écarter des influences malfaisantes. Le rite est toujours une lustratio. Ce rôle de protecteur, comme l'indique M. C., n'est pas sans rapport étroit avec l'accoutrement tout militaire des danseurs en même temps qu'avec les vertus universellement reconnues au bruit de l'airain que les Saliens font retentir. M. C. est parfaitement fondé à noter combien cette importance donnée aux lustrations est caractéristique de la religion romaine. Même si le culte est d'importation étrangère, « la procédure sacrée semble tenir étroitement au fonds religieux italiote » (p. 148).

H. JEANMAIRE.

H. R. MACKINTOSH. — **The Doctrine of the Person of Jesus Christ.** — Edinburgh, T. et T. Clark, 1912. 1 vol. in-8 de l'*International Theological Library*, xiv-540 p. Prix : 10 sh. 6 d.

M. H. R. Mackintosh, professeur de théologie au *New College* d'Edimbourg donne à l'*International Critical Library* un volume sur « La doctrine de la personne de Jésus-Christ ». On sait quelle est la valeur de cette collection de manuels publiée par les éditeurs T. et T. Clark d'Edimbourg. Nous avons eu l'occasion de signaler aux lecteurs de la *Revue* les rares mérites d'un des volumes de cette série, l'*Introduction to the Literature of the New Testament* de M. James Moffatt<sup>1</sup>. Bien que n'ayant pas l'exceptionnelle valeur du livre de M. Moffatt, l'œuvre de M. Mackintosh n'est pas indigne de figurer à côté de lui.

Les préoccupations de M. M. sont d'ordre systématique, c'est un chapitre de dogmatique qu'il a voulu écrire. La plus grande partie de son œuvre (le livre III, pp. 285-526) est consacrée à la reconstruction d'un système christologique. Nous n'avons pas à parler ici de toute cette partie de son travail. Mais M. M. a jugé, non sans raison, qu'il

1) Voir *Revue*, t. LXIV, p. 375 s.

n'était pas possible de donner un exposé systématique de la christologie sans avoir, au préalable, résumé l'histoire de la christologie. Il a donc consacré la première moitié de son volume à la christologie du Nouveau Testament (livre I, pp. 1-121) et à l'histoire de la doctrine christologique (livre II, pp. 122-284).

L'analyse des données christologiques du Nouveau Testament est divisée en six chapitres (Synoptiques, foi chrétienne primitive, Paul, Épître aux Hébreux, Apocalypse, Théologie johannique). M. M. est bien au courant des études récentes sur le Nouveau Testament. Il paraît aussi familier avec la littérature allemande et la littérature française de son sujet qu'avec la littérature anglaise. Les jugements sont en général modérés. On a bien parfois l'impression que son attachement pour les solutions traditionnelles est un peu trop grand, par exemple, quand il déclare admissible, en l'état actuel de la critique, la thèse de la composition du quatrième évangile par l'apôtre Jean, toutefois comme il ne pose pas ces opinions *a priori*, mais s'efforce de les justifier par une argumentation historique, on ne saurait lui faire un grief de sa tendance conservatrice.

La nature même du travail de M. Mackintosh a, pour son exposé historique, une conséquence qu'on ne peut pas regarder comme absolument heureuse, c'est qu'inconsciemment son attention est attirée surtout par ce qui, dans la christologie du Nouveau Testament, lui paraît susceptible de servir à l'élaboration de la christologie moderne. Il en résulte qu'on a parfois l'impression que ce que M. M. paraît considérer comme le plus important dans les christologies qu'il analyse, est autre chose que ce que considéraient comme essentiel ceux qui ont conçu ces christologies.

Le plan adopté par M. M. pour son exposé appelle quelques réserves. Dans le premier chapitre (la christologie des synoptiques) sont confondues et perpétuellement mélangées deux choses qu'il y aurait eu le plus grand intérêt à séparer nettement l'une de l'autre : la pensée des évangélistes et la conscience messianique de Jésus lui-même. Il est vrai qu'il est fort difficile de faire une distinction exacte des deux choses. Mais la difficulté du problème ne dispensait pas M. M. d'en aborder l'examen. Il semble même qu'au point de vue particulier auquel M. M. se place dans son travail, l'étude de la conscience messianique de Jésus, et pas seulement de la manière dont les synoptiques l'ont conçue, présentait une importance capitale.

Une seconde observation porte sur l'utilisation de la première épître



de Pierre comme document du christianisme populaire dans la primitive église de Jérusalem. L'influence certaine du paulinisme sur la pensée de cette épître est, nous semble-t-il, une objection décisive contre le plan adopté.

Enfin, s'il était parfaitement légitime, — on peut, en un certain sens, dire : s'il était indispensable — de traiter de la christologie de l'Apocalypse et de celle du quatrième évangile dans deux chapitres différents, il aurait, nous semble-t-il, fallu examiner de plus près, et plus en détail que ne le fait M. M., la relation qu'il y a entre ces deux formes de la pensée.

De l'exposé même nous dirons peu de chose ; notons seulement la défiance — un peu excessive à notre avis — dont l'auteur fait preuve à l'égard des explications fournies par la méthode comparative. Il est parfaitement juste de dire que la théologie de l'apôtre Paul est sortie de son expérience du chemin de Damas, mais nous ne voyons pas pourquoi cette thèse ne se concilierait pas avec la conception d'après laquelle la christologie paulinienne existait, au moins dans ses grandes lignes, bien avant la conversion de l'apôtre. La conversion n'a fait qu'établir ce jugement synthétique « Jésus est le Messie », et tout naturellement ce jugement a nécessité une certaine adaptation de la christologie paulinienne, notamment la distinction d'une première et d'une seconde venue du Messie.

A propos de la christologie johannique, M. M. pense faire à la théorie de l'influence philonienne une objection très grave en observant qu'en un certain sens la christologie johannique s'est constituée en opposition contre la théorie philonienne. Cette remarque, qui est parfaitement juste, n'empêche pas que c'est le philonisme qui ait fourni les matériaux mis en œuvre et le cadre de la pensée.

A part les réserves que nous avons formulées, l'exposé de M. M. nous a paru fort intéressant. Les remarques fines et judicieuses y abondent et on le lira certainement avec profit, même si on ne croit pas devoir y souscrire sur tous les points.

Le second livre qui contient en 162 pages l'histoire de la christologie depuis les pères apostoliques jusqu'à la *religionsgeschichtliche Schule* ne donne guère plus qu'une orientation générale. Cette seconde partie du livre a plus nettement encore que la première le caractère d'une introduction à la troisième.

A la fin du volume M. M. a ajouté une note sur la naissance virginale de Jésus. C'est à un point de vue dogmatique qu'il se place et, à ce point

de vue, il ne juge pas décisives les objections faites à la naissance surnaturelle au point de vue de l'histoire.

Maurice GOGUEL.

**BAHAOU'LLAH. — L'épître au fils du Loup**, traduction française par Hippolyte Dreyfus. 1 vol. in-12, xvii-185 pp. — Paris, Champion, 1913.

Le fils du Loup, c'est le chéikh Mohammed Taqî, surnommé Agha Nadjafi, *mojdtéhid* de la ville d'Ispahan (le *mojdtéhid*, chez les chi'ites, joue le rôle du *mufti* chez les sunnites). Son avidité l'avait rendu aussi impopulaire chez les Musulmans que chez les Béhâïs ; mais pourquoi ce surnom de « fils du Loup » ? C'est que son père, le chéikh Bâqir, qui remplissait les mêmes fonctions, avait fait mettre à mort de la façon la plus atroce, vers 1880, deux riches Séyyids convertis à la nouvelle religion ; le tombeau de ces martyrs, au sud du Zendé-Roûd, au pied du Takht-i Foûlâd, est devenu un lieu de pèlerinage pour les Béhâïs, qui se sont vengés en appelant *dhîb* (Loup) leur persécuteur. Son avare fils, moins méchant que lui, s'occupait plutôt d'arrondir sa fortune : c'est à lui que Béhâ-oullah, alors interné à Saint-Jean d'Acre, et peu de temps avant sa mort (29 mai 1892), adressa, pour lui faire connaître la nouvelle doctrine, la « lettre ouverte » dont M. Dreyfus a entrepris de nous faire connaître la teneur.

Supposant que ses écrits antérieurs étaient restés profondément ignorés d'Agha Nadjafi, ce qui est à peu près sûr, Béhâ cite de longs passages de ses propres élucubrations ; il les extrait surtout de la lettre au Chah de Perse qui a été insérée dans le *Maqâlè-î chakhç-i sèyyâh*, des *Paroles cachées* et du *Livre de la Certitude* dont nous devons de bonnes traductions à M. H. Dreyfus, des *Splendeurs* (*Echrâqât*) et autres ouvrages du même genre qui ont été étudiés dans les *Préceptes du Bahâïsme* du même auteur, de la *Sou'ra-î Haïkal* qui renferme entre autres les lettres à l'Empereur de Russie et à la reine Victoria, et enfin du *Kitâb el-Aqdas* qui, pour lui et ses adeptes, contient des révélations analogues à celles qui furent communiquées à Mahomet et au Bâb ; à côté de ces hors-d'œuvres la pensée de Béhâ se dessine nettement dans un certain nombre de passages. Comme beaucoup de réformateurs et d'utopistes, Béhâ prêche la paix universelle, paix entre les hommes et entre les peuples ; il suggère des remèdes à ce mal ; il propose la for-



mation d'un grand parlement « où seraient présents les rois et les ministres » ; il va sans dire que les présidents de République, ou des délégués spéciaux pour les Etats qui n'ont pas de présidents, seraient admis à y assister au même titre que les rois ; sinon le parlement serait incomplet et risquerait de faire beaucoup de mal, en statuant sur les intérêts qui n'y seraient pas représentés. Béhâ, dans sa naïveté, croyait qu'il suffit de réunir les hommes en conseil pour qu'ils tombent d'accord ; c'est généralement le contraire de ce qui se produit en Europe, et même en Perse, depuis qu'y règne le système constitutionnel que le réformateur n'avait pas prévu.

Béhâ, au moment de la tentative d'assassinat commise sur Nâçir-ed-dîn Châh qui devint le prétexte de la grande persécution des Bâbis, avait été arrêté et enfermé dans la prison de l'Ambâr à Téhéran ; son innocence fut plus tard établie, et il fut mis en liberté ; mais il eut beaucoup à souffrir, dans le lieu infect où on l'avait renfermé, de la promiscuité des voleurs et des assassins. Son exaltation le soutint : il pensait à la cause du Bâbisme dont il était, comme on sait, l'un des plus énergiques promoteurs : c'est elle qui l'amena, neuf ans après la mort du Bâb, à se déclarer le personnage annoncé par le Bâb sous l'appellation énigmatique de « celui que Dieu manifestera » ; cette manifestation eut lieu à Andrinople, où il était alors interné, en 1280 (1863-64).

La principale différence qui existe entre le bâbisme et le béhâïsme, c'est que le premier est une réforme de l'islamisme proposée pour la Perse et pour remédier à l'épouvantable état de choses où l'avait réduite, d'une part l'absolutisme du pouvoir régnant et de l'autre le polythéisme de la religion officielle chi'ïte : tandis que le second est un mouvement universaliste qui, dans la pensée de son auteur et de ses successeurs, est destiné à remplacer toutes les religions du monde et à amener, comme nous venons de le voir, la paix universelle. Pour aider à obtenir ce résultat, Béhâ avait également songé à une langue universelle ; mais n'étant pas l'homme des réalisations, il s'était contenté de s'en ouvrir à Kémal pacha au cours d'un séjour à Constantinople ; il n'apportait pas un projet ni même un avant-projet, mais tout simplement une idée, comptant sur la réunion d'un conseil de fonctionnaires pour trouver le remède approprié à la diversité des langues qui empêche les hommes de se comprendre. Kémal-pacha l'accueillit poliment, le félicita de son excellente idée, et ne lui en reparla plus jamais.

Béhâ connaissait bien l'Ancien et le Nouveau Testament, dont il cite un certain nombre de passages ; il lui était facile d'en prendre connais-

sance, car il en existe diverses traductions arabes et même persanes qui circulent en Orient. Les Persans sont curieux de lire dans le texte les livres qui sont formellement donnés par le Qorân comme *livres révélés*. Il y a aussi, dans son ouvrage, une note personnelle qui pourra être de la plus grande utilité pour les historiens de ce mouvement : c'est quand il parle de ses dissentiments avec son demi-frère Mirzâ Yahya Çobh-i-Ezèl, ainsi qu'avec sa sœur, qui prit le parti de ce dernier, ce qui amena le schisme entre les Béhâïs et les Èzélis ; les premiers triomphent, et leur doctrine se répand en divers lieux de la surface terrestre ; les seconds, encore affligés par la mort de leur prophète, décédé à Chypre dans le courant de 1912, gardent le culte du souvenir.

CL. HUART.

---

JAMES H. LEUBA. — **La Psychologie des phénomènes religieux** (*Bibliothèque de Philosophie contemporaine*), un volume in-8° de 414 pages. — Paris, Alcan, 1914.

M. Leuba a condensé en un volume toute une série d'études parues depuis 1896 (et dont il donne p. 431 les titres et les dates). Il n'est pas inutile de s'y reporter, par exemple à l'article *Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens* (Revue philosophique, 1902), si l'on veut comprendre plus à fond la thèse de l'auteur.

Dès le début, M. L. pose cette distinction des trois types de conduite (pourquoi ajouter : « rationnelle » ??) à laquelle il se réfère tout le long de l'ouvrage — et à bon droit, puisqu'il s'agit non du point de vue *historique* (les choses sont souvent, dans la pratique, mélangées et confuses, M. L. le reconnaît), mais *psychologique* : la conduite mécanique avec relation quantitative entre la cause et l'effet (type *Science*) ; la conduite coercitive, dénuée de cette relation (type *Magie*) ; la conduite anthropopathique (type *Religion*). Au point de vue psychologique, ces distinctions sont, en effet, nettes et suffisantes.

Quant à la *religion*, sa fin est « de maintenir et de perfectionner la vie » (p. 17) ; de procurer « la conservation et l'accroissement du moi » ; elle n'est qu'une des manifestations du « vouloir-vivre » (p. 18), un moyen de satisfaire nos tendances les plus profondes, les plus essentielles ; par exemple, de nous « débarrasser des tracas et des embarras de ce monde, d'échapper à un redoutable sentiment de solitude, de pénétrer dans une sphère de pensées et de sentiments qui consolent et



élèvent, d'oublier et de dominer le mal » (p. 7). Plus habituellement, il s'agit de tendances d'ordre moins élevé : obtenir la pluie, le beau temps, le pain quotidien, la guérison, etc. En somme, il n'est pas, d'après l'auteur, de besoin religieux spécifique, de sentiment religieux spécifique ; la religion n'est qu'une *méthode* (p. 7) spéciale pour satisfaire les désirs et les aspirations habituels de la nature humaine.

On a tort (la citation de la p. 7 le prouve) d'appeler cette théorie un « grossier utilitarisme », mais c'est à coup sûr, un utilitarisme ; on y reconnaît le *pragmatisme* américain, ici pragmatisme « *biologique* ».

Il trouve sa formule et en même temps la réfutation de ce qu'il a d'exagéré, d'incomplet, dans cette affirmation : « *En religion, on sert Dieu et l'on s'en sert* » (p. 33). Si *servir Dieu* n'a pas seulement un sens rituel, mais moral, si le service de Dieu tel que le comprend un chrétien éclairé, par exemple, renferme des éléments désintéressés, voilà, du coup, le point de vue pragmatiste (*se servir de Dieu*) dépassé. C'est l'éternelle discussion à propos de l'amour, de l'art, de la morale, etc., où il y a synthèse d'éléments intéressés et désintéressés. Ceux-ci n'apparaissent qu'après ceux-là (« *non prius quod spiritale est, sed quod animale* ». I Cor. XV, 46), mais ce n'est pas l'élément inférieur qui suffit à expliquer le supérieur. C'est pourquoi il me semble nécessaire d'établir, au point de vue psychologique, cette distinction entre les formes *réalistes* et les formes *idéalistes* de religions, que l'auteur a rappelée (sans paraître l'admettre) p. 73.

Or, si personne n'a mieux montré que M. L. ce qu'il y a de vrai dans la solution pragmatiste, personne n'en a mieux fait ressortir les insuffisances, et cela à deux endroits du livre : 1° dans la Préface, où l'auteur développe cette idée que « les explications de la religion que peuvent fournir le psychologue et le sociologue laissent naturellement sans réponse la question de l'origine ultime » (p. II) ; 2° dans la *Quatrième partie* où après avoir montré « que la moralité est indépendante des croyances transcendantes », il conclut : Mais « pourquoi le monde est-il constitué de façon à produire les faits d'expérience morale ? Quelle nature, quels attributs devons-nous assigner à la force ou aux forces qui se manifestent dans l'humanité (p. 383) ? »

La première partie est donc consacrée à « La nature de la religion ». La seconde à la différence entre la magie et la religion et à leurs origines ; à l'origine aussi de l'idée des forces impersonnelles (dynamisme préanimiste) et des forces personnelles, des Dieux et de Dieu ; à l'origine des pratiques magiques et religieuses.

Il n'y a pas là de théories bien nouvelles, mais un excellent résumé de l'état de la question. L'auteur procède par chapitres courts, où tout s'enchaîne et se succède avec une netteté, une méthode qu'assez rarement présentent les ouvrages originairement écrits en langue anglaise. Rien toutefois sur ce qu'ont pu produire au point de vue magique et religieux les totems et les tabous (théories de S. Reinach dans « Orpheus »); ni sur les très diverses sortes de « sacrifices », de « prières », etc. Les systèmes de MM. Durkheim, Hubert et Mauss, ont été spécialement examinés et critiqués dans la première partie, à propos des diverses définitions de la religion (Cf. aussi *Appendice II*, p. 421).

M. L., je le rappelle, n'admet pas de sentiment *sui generis* religieux. C'est bien évident pour les formes réalistes. L'auteur serait plus embarrassé s'il s'agissait des formes idéalistes, et tout d'abord du sentiment même de l'idéal, du parfait. L'homme « croit à un être parfait, dit-il, p. 42, parce qu'il souhaite lui-même d'être parfait ». N'y a-t-il pas là un sentiment *sui generis*? Même remarque par rapport à son analyse du sentiment de l'adoration qui ne tient compte que des éléments intéressés. C'est tout à fait insuffisant.

La troisième partie traite des rapports de la religion avec la moralité, la mythologie, la métaphysique, la psychologie. Particulièrement intéressante la critique de William James et des diverses théories de *l'expérience interne*. Cette critique est très forte contre ceux qui prétendent avoir conscience d'un Dieu personnel, mais elle tombe d'elle-même s'il s'agit seulement d'une forme *plus profonde* de conscience *de notre propre être*. M. L. admet, d'ailleurs, que cette expérience permet de croire « à un ordre moral, à un univers spirituel..., à l'existence d'un principe moral appartenant à l'essence de l'univers » (p. 315), à l'essence de nos consciences humaines.

Il l'admet si bien que c'est tout le fond de la quatrième partie consacrée aux formes les plus récentes de la religion, et à l'avenir de la religion. On est surpris d'y trouver le bouddhisme à côté des « cultes psychothérapiques » : *Christian Science*, *Mental Science*, *New Thought*; c'est qu'il fut une « première tentative d'établir une religion indépendante de forces surnaturelles et personnelles » (p. 332). Or, ce qui — et à bon droit — préoccupe le plus notre auteur, c'est la diminution croissante de la croyance à un Dieu personnel (autrement que comme pur symbole) et l'effort qui se produit de toutes parts pour la remplacer par la croyance à une force non pas suprahumaine, supracosmique,



mais constituant le fond même, l'essence du monde et de l'humanité. Il y a là un ensemble de considérations tout à fait dignes d'attention. Je craindrais d'en affaiblir la portée en les résumant. Je me contenterai de faire observer que la plupart des objections formulées par l'auteur contre le panthéisme ne porteraient pas contre un monisme idéaliste où la catégorie du *feri* remplacerait celle de l'*esse*, comme disait Renan. M. L. fonde de grands espoirs sur les « Sociétés de culture morale », mais il est bien des manières d'éveiller « l'idéalisme présent au cœur de tout homme » (p. 384). Cet idéalisme est, au fond, théoriquement ou pratiquement, le même pour tous, mais si diverses sont les imaginations, si irréductibles les tempéraments, qu'il paraît bien difficile de prévoir les formes, très variées sans doute, que prendra le culte du Divin.

MARCEL HÉBERT.

## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

N. TURCHI. — **Storia delle Religioni**. Milan, Rome, Turin, Flli Bocca, 1912. — Le traité ou Manuel d'histoire des Religions, qu'a récemment publié M. N. Turchi, ne renferme pas un exposé complet de l'histoire religieuse de l'humanité. Il n'y est question ni de la religion d'Israël ni du christianisme. L'auteur, qui est un catholique convaincu et, semble-t-il, militant, paraît avoir voulu soustraire aux règles de la méthode et de la critique historique d'une part la religion qu'exalte la Bible, d'autre part la religion du Christ, « *per la divina eccellenza che loro compete a causa della Rivelazione*. »

Après une Introduction, dans laquelle M. Turchi rappelle les définitions de la religion données par divers savants et historiens, comme Albert Réville, G. Schmidt, Tiele, S. Reinach, etc., ainsi que les diverses théories édifiées pour en expliquer les origines, les divers groupes de religions sont étudiés dans l'ordre suivant : *Religion des peuples non civilisés* ; — *Religion de l'époque préhistorique* ; — *Les religions de l'Extrême-Orient* ; — *Religion égyptienne* ; — *Religion assyro-babylonienne* ; — *Religions de la Syrie* ; — *l'Islamisme* ; — *Religions de l'Inde* ; — *Religion de la Perse* ; — *Religion grecque* ; — *Religion des Romains* ; — *Religions des Celtes, des Germains et des Slaves*.

Chacun de ces chapitres est ordonné suivant un plan à peu près uniforme et fort rationnel. M. Turchi expose d'abord sobrement l'ethnographie du pays étudié. Il énumère ensuite les sources auxquelles doit puiser l'historien de la religion, et il définit avec une précision suffisante le caractère, l'importance respective, la valeur documentaire de ces sources. La partie essentielle de chaque chapitre consiste dans l'étude des divinités, de la mythologie au sens le plus large du mot, du culte, des idées et des rites qui se rapportent aux destinées de l'homme après la mort. L'exposition de M. Turchi est en général fort claire, tout à fait objective et les éléments en paraissent empruntés aux meilleurs travaux des spécialistes. Ce manuel d'histoire des Religions n'est pas inspiré, comme l'*Orpheus* de M. S. Reinach, par le désir de justifier une théorie générale sur l'origine et la nature des religions. Son but, comme il est indiqué dans l'Introduction, est d'offrir aux lecteurs le résultat actuel des études faites par les savants compétents sur les diverses parties de cette ample matière. C'est un instrument de travail, bien organisé, d'un maniement commode, dont la valeur se trouve encore augmentée par les bibliographies copieuses et méthodiques qui font suite à chacun des chapitres du livre. Il est appelé à rendre de grands services, non seulement à tous ceux qui, sans être des spé-



cialistes, veulent se tenir au courant des résultats acquis en matière d'histoire des religions, mais aussi aux historiens eux-mêmes et aux érudits qui trouveront dans ce livre, avec un exposé suffisamment clair des faits les plus importants, de précieux renseignements bibliographiques.

Il est bien évident qu'un ouvrage de cette nature ne saurait viser à l'originalité. Ce qu'on peut lui demander, c'est de donner une idée suffisamment exacte des religions envisagées ; d'exposer avec clarté et sobriété les résultats acquis en les distinguant avec soin des hypothèses formulées ; enfin de guider, par l'indication des problèmes encore non résolus et des sources les plus importantes, les érudits et les étudiants dans la voie des recherches scientifiques. Le Manuel de M. Turchi réalise ces conditions.

J. TOUTAIN.

J. N. FARQUHAR, M. A. — **The crown of Hinduism**. Humphrey Milford, Oxford University Press, 1913. Grand 8° de 469 p. ; 7 s. 6 d. — Un ouvrage d'apologétique ne peut être ni blâmé, ni approuvé en une revue qui adopte délibérément une attitude historique et critique. L'auteur du présent livre est dans son droit en proclamant la supériorité de sa propre religion sur celle du pays qu'il étudie ; et si sa description des mœurs et des idées de l'Inde est correcte, — elle l'est le plus souvent, — nous ne saurions nous permettre aucun jugement sur le fond de la thèse. Nous avons toutefois le devoir de signaler le caractère non historique de l'entreprise. M. F. montre dans son Introduction qu'il a pleine conscience des objections que peut soulever l'idée théorique de convertir un peuple à une foi qui lui est étrangère ; il en fait bon marché cependant avec l'assurance candide d'un croyant. Il estime que des germes dissolvants ont intérieurement miné l'Hindouisme et pour ainsi dire fait place nette aux croyances de l'Occident ; ces dernières, loin de s'introduire en destructrices, suppléeront aux insuffisances de la religion indigène et souvent parachèveront sa tâche d'une façon plus décisive qu'elle n'eût pu le faire : l'idéal chrétien est « le couronnement de l'Hindouisme. » Ce mot d'Hindouisme est pris dans son acception la plus vague, sans nul effort pour le définir avec quelque rigueur ; il représente, semble-t-il, toute la culture indienne, abstraction faite du Bouddhisme ; Védisme, Brahmanisme, cultes populaires, religions sectaires ne sont aucunement distingués. La question historique des rapports entre le Christianisme et le monde indien n'est nulle part effleurée. Mais ne commettons pas l'injustice de reprocher à un auteur de n'avoir pas fait ce qu'il ne voulait pas faire. Ce livre est sincère et documenté ; il mérite respect et estime. Les futurs missionnaires y puiseront une certaine connaissance de la civilisation indienne ; les Hindous cultivés y trouveront une initiation aux idées chrétiennes, ou, pour mieux dire, au Nouveau Testament : le but essentiel poursuivi par M. F. sera ainsi bien près d'être atteint.

P. MASSON-OURSÉL.

RICHARD PERDELWITZ. — **Die Mysterienreligion und das Problem des I Petrusbriefes**. Giessen, A. Töpelmann, 1911, in-8° de 108 p. (t. XI, fasc. 3 des *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* publiés par R. Wünsch et L. Deubner). — W. ELERT, **Die Religiosität des Petrus**. Leipzig, A. Deichert, 1911, in-8°, de 82 p. — Je suis fâché que les circonstances m'aient empêché de signaler plus tôt ces deux très intéressantes publications. La première s'est d'ailleurs acquise une réputation qu'elle mérite; elle constitue une contribution originale et considérable à la connaissance de la *Prima Petri*. Elle l'examine successivement sous deux aspects : comme un document qui pose un problème littéraire et comme un texte où se reflètent les influences complexes d'un certain milieu religieux. L'auteur s'arrête à la conclusion que l'épître a été artificiellement construite par la combinaison de deux morceaux d'abord séparés : 1, 3-4, 11, d'une part, et 1, 1-2 ; 4, 12-5-14, d'autre part; je ne pense pas, à vrai dire, que ce soit là un résultat acquis. La seconde partie, surtout, abonde en remarques neuves, suggestives et justes et doit être considérée comme un complément très utile à nos meilleurs commentaires.

Le travail de M. Elert a le tort de se présenter sans table et sans index, fâcheuse négligence, qui, en gênant le lecteur, fait grand tort à l'auteur. Il s'agit, en partant des sources néotestamentaires, diligemment analysées, de dresser une sorte d'inventaire des faits d'ordre psychique qu'ils renferment touchant Pierre. M. E. ne se fait pas illusion sur le caractère tout empirique de son entreprise : construire une étude de psychologie religieuse sur des documents aussi peu sûrs que ceux dont il dispose. On variera donc d'opinion sur les résultats auxquels il aboutit, et, pour ma part, je reste sensiblement plus défiant que lui à l'égard de la précision, de la solidité, de la cohérence et de la suite des pauvres renseignements qui nous restent sur l'apôtre, mais le relevé attentif et l'étude appliquée qu'il fait des textes offrent de l'intérêt, même pour ceux qui n'acceptent pas ses conclusions.

Ch. GUIGNEBERT.

E. GUIMET. — **Les Portraits d'Antinoé au Musée Guimet**. Un album in-4°, de 40 p., illustré de 34 planches en noir et de 15 planches en couleurs, Paris, Hachette, 1914. — Par la mise au jour de monuments qui, tous ou presque tous, présentent un intérêt artistique ou pittoresque, par leur archaïsme aisément accessible, les résultats des fouilles poursuivies de 1896 à 1907 par M. Albert Gayet à Antinoé ont eu prise sur le grand public. Paris tout entier s'est penché sur les vitrines du Musée Guimet. Les momies de Sérapion et de la problématique Thaïs, le portrait funéraire du jeune homme aux mains croisées, le grave et pur visage de la dame à la croix d'or ont reçu les hommages de la mode. Aujourd'hui que cette collection n'est plus tout entière au Musée de la place d'Iéna, M. Guimet lui rend une unité idéale par ce somptueux album. Au cours d'un historique précis des campagnes de fouilles d'Antinoé, l'auteur



décrit les mobiliers funéraires, les costumes des défunts. Il y est aidé par de nombreuses figures en noir et quelques bonnes reproductions en couleur, qui rendent dans la mesure du possible les tons fondus des soieries sassanides, les harmonies plus brutales des étoffes romaines.

La seconde partie du livre renferme un précieux inventaire des portraits que fournissent les monuments Gayet, masques de plâtre, peintures à la cire sur bois, sur toile tiquée, etc. Cette collection ne présente aucune monotonie ; quelques-unes de ces représentations sont d'un réalisme impressionnant : les types ethniques y sont bien différenciés, et, sauf dans quelques monuments secondaires, la banalité industrielle y est rarement perceptible.

Les déterminations religieuses y sont d'ordre plus complexe et le syncrétisme antinoïte reste à étudier. M. Guimet n'avance, dans ce beau volume de vulgarisation, que des hypothèses pleines de tact : les peintres, les modelleurs accumulent les symboles lumineux, les signes d'immortalité ; romains, isiaques ou chrétiens « accueillent avec unanimité l'idée de la vie future », mais l'enchevêtrement des rituels doit ici rendre prudent tout essai de discrimination eschatologique.

P. A.

JEAN PAULHAN. — **Les Hain-Teny mérimas**. Paris, Geuthner, 1913, 457 p. in-8. — L'ouvrage de M. Paulhan nous met à même d'apprécier un genre de littérature qui n'était pour ainsi dire pas connu avant lui. Les *hain-teny* mérimas sont de la poésie populaire et le nom qui semble le mieux indiquer leur nature est *fampanonomana* « questions énigmatiques qui appellent une réponse ». Le hain-teny n'a pas un sens complet : il est lancé comme une sorte de défi et doit être relevé par un autre comme une balle que se renvoient les joueurs, jusqu'au hain-teny final « qui doit posséder des qualités particulières et obéir à des règles précises ». Peut-être y pourrait-on voir une lointaine ressemblance avec les *daileries* de Lorraine et du Barrois. M. Paulhan a divisé son recueil en huit chapitres : Thèmes de la déclaration d'amour, du consentement, du refus, de l'hésitation et des rivaux, de la séparation, de l'abandon, des regrets et des reproches, de l'orgueil, de la raillerie.

Le *hain-teny* qui est une poésie légère a été considéré par les Mérimas chrétiens comme une inspiration du diable : ceci explique comment, jusqu'à ces derniers temps, la littérature, toute entre les mains des missionnaires et de leurs disciples, a presque ignoré ce genre (l'énumération, qui n'est pas longue, de tout ce qui a été publié est donnée p. 3). Il faut donc remercier M. Paulhan d'avoir rassemblé ces documents originaux dans un livre pour lequel une connaissance approfondie de la vie indigène et de la langue malgache était indispensable.

RENÉ BASSET.

JAMES MEARNES, M. A., vicar. of Rushen. — **Early Latin Hymnaries. An Index of Hymns in Hymnaries before 1100, with an Appendix**

**from later Sources.** Cambridge, University Press, 1913, in-8, xx-407 pages. Prix : 5 s. — Ce catalogue d'hymnes a été composé à l'aide des publications de MM. Dreves, Blume, Werner, Stevenson et Ulysse Chevalier. L'auteur y a ajouté une grande contribution personnelle. Un bon système d'abréviations permet de donner en très peu d'espace les indications nécessaires sur les manuscrits qui constituent les sources, leur état, et sur les publications faites en divers recueils. A. HOUTIN.

Rev. V.-F. STORR. — **The Development of English Theology in the Nineteenth Century. 1800-1860.** — Londres, Longmans, Green and Co, 1913 ; in-8°, viii-486 pages ; prix : 12 sh. 6. — Histoire de la théologie « anglaise » au xix<sup>e</sup> siècle. Pour l'auteur, dignitaire de l'Eglise établie, anglais et anglican sont naturellement synonymes. Cette identification lui fait négliger quelque peu les dissidents en Angleterre et les Irlandais. Les Ecossais ne pouvaient être oubliés.

Les doctrines des théologiens étudiés sont exposées avec soin et honnêteté. Deux chapitres consacrés à Strauss et à Schleiermacher expliquent l'influence allemande. Ça et là, par exemple à propos du géologue Lyell, on peut admirer la circonspection qui laisse dans l'ombre certains points délicats ou irritants.

Un second volume, allant de 1860 à 1900, achèvera l'ouvrage.

A. HOUTIN.

Rev. ALFRED FAWKES. — **Studies in Modernism.** Londres, Smith, Elder et Co, 1913 ; in-8, xi-468 pages : 10 sh. 6. — Recueil de 13 articles, très intéressants, publiés, de 1902 à 1912, dans de grandes revues anglaises. En voici les titres : Tyrrell ; Newman ; Loisy ; Léon XIII ; Pie X et la France ; Anatole France ; Emile Faguet ; Zola ; l'Evolution et l'Eglise ; Développement ; le Christianisme historique ; l'Age de la Raison ; le Modernisme ; Port-Royal ; l'Eglise Anglicane d'aujourd'hui ; les Idées de Mme Humphry Ward. — On se demandera peut-être ce que MM. France, Faguet et Zola viennent faire dans cette galère : ils sont étudiés sous l'aspect religieux.

Le premier chapitre présente, au point de vue historique et documentaire, une vraie valeur originale. L'auteur fut un ami intime du Père Georges Tyrrell. Il cite quelques mots de lui qui le peignent moins traditionnellement mystique que ne l'ont fait jusqu'à présent ses biographes anglais et français, catholiques et protestants. Voici trois de ces propos ; ils pourront avantageusement compléter les biographies en cours : « Le pire d'une Eglise catholique est que tout y est mensonge. » — Au sujet de certains inconvénients, d'ordre pieux, que peut présenter le confessionnal : « Si j'avais des filles et que je les laissasse aller à confesse, — ce qui est douteux, — je les enverrais à un prêtre ivre, pour éviter les bêtises de ce genre. » — Au sujet de la déception que lui causa la Société de Jésus : « Je suis comme un homme qui s'est marié, croyant sa femme vierge, et qui a constaté qu'elle ne l'est pas. » A. HOUTIN.



# CHRONIQUE

---

## NÉCROLOGIE

**Hermann von Soden.** On sait les services éminents rendus à l'établissement du texte critique du Nouveau Testament par la publication entreprise en 1902 par le Professeur H. v. Soden, de Berlin (*Die Schriften des N. T's in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgesch.*, I, 1, 1902; I, 2, 1906; I, 3, 1907; II, 1913). M. Hermann von Soden vient de mourir à l'âge de 62 ans après une vie consacrée en proportions à peu près égales à la science exégétique et à la théologie militante. — Né en 1852 à Cincinnati, il fut à partir de 1875 pasteur de l'église évangélique en Wurtemberg, puis en Saxe. — Pasteur à Berlin en 1884, il fut nommé *privatdozent* à l'université de cette ville en 1889, professeur en 1893 et professeur honoraire en 1913. Il s'était tout d'abord fait connaître par ses études sur les épîtres aux Colossiens, aux Ephésiens, à Philémon, parues en 1870 (*Handkommentar*, III, 1), puis sur les épîtres aux Hébreux, 1<sup>re</sup> de Pierre, de Jacques et de Jude (*id.*, 1870-1879<sup>3</sup>). En dehors de son commentaire et de son œuvre essentielle citée plus haut, M. von Soden avait donné — à s'en tenir à sa seule production scientifique, — un certain nombre de contributions précieuses à l'histoire évangélique. Il avait d'ailleurs groupé les idées directrices et une foule de résultats acquis dans des livres qui furent beaucoup lus et commentés : *Das Interesse des apostol. Zeitalters an der evg. Geschichte* (1892); *Palästina und seine Geschichte* (1899-1904); *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu* (1904-1909); *Urchristliche Literaturgeschichte*, (1904) etc.

**S. R. Driver.** Les études bibliques ont été de nouveau mises en deuil par la mort de M. Samuel Rolles Driver. Le savant professeur d'hébreu et de littérature canonique à Christchurch d'Oxford s'est éteint le 26 février dernier. Il était né en 1846 et avait fourni une longue et fructueuse carrière d'hébraïsant averti et prudent. Ses publications de textes, munis d'un commentaire, du Deutéronome, de Joel, d'Amos, de Daniel et surtout de la Genèse (Londres, 1904) avaient marqué dans la science. La grammaire hébraïque lui doit un précieux traité sur l'emploi de la conjugaison en hébreu (1872); l'histoire biblique, un livre solide sur Isaïe et son temps (1888). Dans son *Introduction to the Literature of the old Testament* (v. p. xvi) (1871) et surtout dans *The Book of Genesis* (p. Lxii), M. Driver avait proposé, au sujet du rôle de la révélation dans la composition des livres du Canon biblique, une théorie transactionnelle que les milieux universitaires anglais avaient accueillie avec une faveur très nette.

P. A.

## PUBLICATIONS DIVERSES

Au cours d'une étude sur *La Panthère dans l'ancienne Egypte* (*Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, 1913, p. 353 et suiv.), M. G. Jéquier fournit de nombreuses indications à retenir par les historiens des religions. Le léopard jouit chez les Nègres de l'Afrique équatoriale d'une vénération particulière; c'est l'animal sacré et l'animal royal par excellence. En Egypte, son rôle mythologique est fort restreint; mais la peau de panthère, réservée d'abord aux grands seigneurs de l'Ancien Empire et plus anciennement aux chefs de clan — elle ne fait jamais partie de la garde-robe des rois, — a fini par devenir un vêtement sacerdotal. A ce titre, la pardalide apparaît dès la V<sup>e</sup> dynastie, mais uniquement chez les prêtres attachés aux cultes funéraires. « Le phénomène de passage d'un ornement purement civil dans la garde-robe des prêtres n'a rien d'extraordinaire en soi et s'explique très naturellement, si l'on songe que les principaux personnages du royaume cumulaient les fonctions civiles et religieuses, et que ceux qui officiaient auprès du roi devaient endosser pour cela leur vêtement de cérémonie, qui pour quelques-uns était précisément la pardalide ».

— Nous ne connaissons que par le résumé qu'en a donné le R. P. Scheil (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1814, p. 533) l'ouvrage que vient de publier l'éminent égyptologue, M. Edouard Naville, sous le titre : *Archaeology of the Old Testament. Was the Old Testament written in Hebrew?* Mais cela suffit pour se rendre compte des propositions que contient cette suite au travail de l'auteur : *La découverte de la Loi sous le roi Josias* (1910), dont M. Lods a donné ici même une étude approfondie et décisive. D'après M. Naville, les plus anciens livres bibliques auraient été rédigés en assyrobabylonien (langue et écriture), puis transposés en araméen (langue et écriture); les autres, en leur temps, auraient été rédigés en araméen (langue et écriture). Ce n'est qu'assez tard que les *rabbi* par préoccupation nationaliste substituèrent l'hébreu (écriture et idiome) à l'araméen des livres de l'Ancien Testament.

Ainsi les *rabbi* auraient imposé l'hébreu aux textes religieux, alors qu'on ne le parlait plus. On ajoute : écriture et idiome, sans se douter que l'écriture hébraïque des *rabbi* est précisément l'araméen. Pour les besoins de la cause, on prétend que la langue araméenne s'est conservée chez les Juifs jusqu'à l'époque perse inclusivement alors qu'il est certain que l'usage ne date que de l'époque perse.

— M. Félix Perles (*Orientalistische Literaturzeitung*, 1914, 108-110) retrouve, dans l'Ancien Testament et dans le Talmud, le vocable babylonien *ešimmu* qu'on a lu aussi *ešimmu* et qui désigne l'esprit du mort. C'est un nouvel exemple des contacts entre les deux civilisations. Dans Isaïe, xix, 3, on traduit



*ha-ittm* par les « enchanteurs » : « Ils consulteront alors idoles et enchanteurs, nécromanciens et magiciens ». Il faut comprendre : « idoles et esprits des morts » ; le mot a été pris pour un pluriel par les massorètes, ce qui atteste qu'il est emprunté. Le mot se rencontrerait encore sous une forme contractée dans *Deutér.*, xxvi, 14 et dans nombre de passages du Talmud.

— MM. Ch. Avezou, J. Berchmans, G. Blum, E. Cavaignac, F. Courby, Ch. Dugas, H. Grégoire, J. Hatzfeld, G. Lefebvre, G. Leroux, F. Mayence, G. Nicole, J. Paris, Ch. Picard, A. Plassart, Fr. Poulsen, G. Poulsen, Ad. Reinach, Sven Risom, P. Roussel, Ezio Schulhof, R. Vallois, W. Vollgraff, ont offert un fort beau volume de *Mélanges* (Paris, Picard, 1913) à M. Maurice Holleaux, leur ancien directeur, en souvenir de ses années de direction à l'Ecole française d'Athènes (1904-1912). Les sujets traités, bien qu'offrant une grande unité, puisqu'ils visent tous l'Orient grec et plus particulièrement les fouilles de l'Ecole française, donnent un aperçu très varié de l'activité de ses membres. Nous ne signalerons ici que les articles intéressant tout spécialement nos études. M. Courby étudie la disposition de *L'autel de cornes à Délos* et cherche à l'identifier sur le terrain. — M. Henri Grégoire tire des *Addenda* du *Corpus inscriptionum graecarum* (I, n° 2883<sup>d</sup>) et de l'oubli, une inscription de Didymes où, avec la mention des chrétiens, il retrouve le souvenir des événements, notamment la consultation de l'oracle, qui marquèrent les persécutions de Dioclétien. — M. Gabriel Leroux discute certaines hypothèses qui ont été émises touchant *Les églises syriennes à portes latérales*. C'est là un type local. — M. Fernand Mayence étudie des *Fragments de loutrophores attiques à sujet funéraire*. — M. Charles Picard, en publiant une plaque de bronze archaïque figurant *La Potnia taurôn de Colophon*, soulève la question d'origine de la *potnia thérôn* qu'il fait remonter, par delà le monde hittite, jusqu'aux plus anciennes déesses de Mésopotamie et d'Elam. Sans vouloir discuter ici ni infirmer la théorie, fort bien présentée par M. Picard, nous signalerons quelques points faibles de la démonstration. Le plus grave est que *jamais* la déesse des cylindres hittites n'est en relation avec le taureau. L'affirmation contraire de Ward n'est pas à retenir; elle repose sur une erreur manifeste dans laquelle Prinz est également tombé. C'est le dieu qui est constamment en relation avec le taureau, non la déesse; la maladresse de quelques graveurs dans la répartition des personnages ne doit pas entraîner de méprise. A noter que l'animal attribut, tenu en laisse, se rencontre dans toutes les civilisations même sur les gemmes mycéniennes, ce qui ne permet pas la déduction trop affirmative de p. 181 : « Il n'est pas douteux que cet usage de la laisse [sur les cylindres hittites] ne soit le prototype de la représentation ici publiée. On peut présumer presque sûrement que, des pays hittites, cette figuration à sens religieux s'était répandue en Lydie ». La théorie de Ed. Meyer et Prinz sur les rapports primitifs entre Hittites et Crétois me paraît peu soutenable; on ne peut signaler aucun contact avant le xvi<sup>e</sup> siècle. On a depuis longtemps, en effet,

indiqué que la « geste » de Gilgamès avait fourni le prototype des exploits d'Héraclès ; mais il serait temps d'abandonner ce point de vue. Pourquoi supposer à Gilgamès une origine élamite puisque sa légende est parfaitement localisée à Erech ? Aucun monument sculpté de Suse n'est antérieur à ce qu'on connaît en Mésopotamie. Istar à Erech ne peut être comparée à la *potnia thérôn* d'Asie Mineure d'après la « geste » de Gilgamès. Sur la question des animaux affrontés, il eût fallu consulter l'article de Jolles, qui montre une autre face du problème. — On sait qu'une colonie juive dont on trouve la trace dès le second siècle avant notre ère, vivait à Délos. M. André Plassart donne des renseignements très précis sur *La synagogue juive de Délos* — M. Fr. Poulsen publie une *Tête de prêtre d'Isis trouvée à Athènes*. — M. P. Roussel groupe quelques *Règlements rituels* découverts à Délos et les commente avec une connaissance approfondie des choses religieuses. Il rattache ingénieusement aux cultes syriens une petite stèle où se mêlent des interdictions alimentaires et des interdictions sexuelles. Si l'attribution est exacte, les prescriptions s'écartent nettement de celles du Lévitique. — A propos du *Fronton du temple de Zeus à Olympie*, M. Vollgraff montre que la connaissance des prescriptions rituelles peut éclairer les représentations figurées.

— Notre distingué et actif collaborateur, M. Adolphe Reinach a publié depuis quelques années une suite d'articles importants sur les trophées et sur le rite des têtes coupées. On lira avec intérêt dans le fascicule 3 de *Bibliothèque « Pro Alesia »* ses conclusions sur *Les têtes coupées d'Alise et Hercule à Alesia*. Il y expose, avec toute la documentation nécessaire, l'évolution et la signification du rite celtique qui consistait à enlever comme trophée la tête des ennemis tombés sur le champ de bataille. Le grand dieu celtique à triple tête colossale ou à triple face, aux cornes de taureau, représenté accroupi les jambes croisées, aurait été identifié à l'Hercule gréco-romain. A la faveur de cette identification, le rite des têtes coupées se maintint, en effigie. On sculpta des têtes dans la pierre et l'offrande au dieu gaulois était expliquée aux Romains comme une commémoration des exploits de leur Hercule. Un autre travestissement du vieux rite seraient les masques dionysiaques.

Dans la *Revue des Etudes grecques*, juillet-septembre 1913, M. Ad. Reinach s'occupe des *Trophées macédoniens*. On y trouvera une application un peu trop continue de la formule qui veut que tout dieu ait d'abord été un animal : « Le plus connu des personnages divins associés au lion est Héraclès : la peau de lion qu'il porte suffirait à faire voir en lui un lion sacré. » Mais, en dehors de l'assimilation de Thétis, d'Atalante, de Kyréné et d'Omphale avec de primitives lionnes sacrées, on retiendra mainte observation, notamment celle sur la valeur apotropaïque du muflle de lion : « Avec le *gorgoneion*, il fut l'épisème préféré des boucliers répandant l'effroi devant lui. C'est pour la même raison que les deux faces d'épouvante alternent aux antéfixes, acrotères et frontons, formant autour des temples une ceinture magique ». Des idées neuves sont



développées touchant les actes religieux d'Alexandre ; une liste de ses sacrifices après la victoire est donnée. Quant aux trophées macédoniens, ce sont ceux de ses successeurs ; le catalogue très complet en est dressé. Finalement, M. Ad. Reinach aboutit à cette importante conclusion que l'Orient hellénistique a créé au moins deux des formes tenues entre toutes pour romaines : la rotonde triomphale et l'arc de triomphe. C'est « de Marseille et de Syracuse, les avant-postes de l'Orient hellénique, comme de Pergame, une de ses capitales, que se seraient transmises à Rome les influences gréco-orientales qui, chez les successeurs d'Alexandre, avaient amené à oublier la vieille interdiction macédonienne : malgré elle, les trophées ont joué chez les souverains macédoniens un rôle dont les effets, à travers Rome, se sont perpétués dans l'art moderne, puisque les frises d'armes et les victoires au globe n'ont pas cessé d'être un des éléments de la sculpture décorative ».

— L'identification des divinités représentées sur la colonne de Mayence a été fort discutée par MM. Oxé et Salomon Reinach. A son tour, Mrs. E. Strong (*Revue archéol.*, 1913, II, p. 321 et suiv.) objecte que Rosmerta ne peut guère figurer sur une colonne impériale ; elle qualifie de *Pax* la déesse au caducée représentée sur le tambour et de *Salus*, l'autre déesse au caducée, associée à Mercure sur le socle.

M. S. Reinach (*ibid.*, p. 333 et suiv.) invoque les inscriptions qui associent Mercure à Rosmerta ; mais, à son avis, cela ne signifie pas que Rosmerta soit l'épouse du dieu ; elle peut tout aussi bien être sa mère. Dans ce cas, elle serait à identifier à la vieille déesse latine Maia, d'abord simplement associée à Mercure, puis considérée comme sa mère, sous l'influence de la Maia grecque. « Tout en admettant donc, dit M. S. Reinach, avec Mme Strong, que la figure au caducée sur le tambour représente *Pax*, j'incline encore à penser que, sur le socle, il faut reconnaître le groupe de Mercure et de Maia. »

— L'expédition archéologique en Syrie conduite par l'Université de Princeton durant les années 1904-1905 et 1909 vient de livrer deux nouveaux fascicules in-4°. D'abord un volume concernant Umm idj-Djimâl, peut-être l'antique Thantia, importante ruine du Hauran méridional (*Ancient Architecture in Syria* par Howard Crosby Butler, et *Greek and latin inscriptions in Syria*, par Enno Littmann, David Magie jr. et Duane Reed Stuart, Leyde, Brill, 1913). Tous les édifices importants ou de quelque intérêt ont été relevés ainsi que les textes ; on a là une monographie exhaustive. Quelques inscriptions sont d'un grand intérêt pour les cultes locaux. Ainsi p. 137 et suiv., la dédicace Δουσάρει Ααππα à compléter par le texte nabatéen donné dans le volume suivant, p. 34 ; p. 139 la dédicace Θεῷ Σολμῷ qui paraît s'identifier au *Šalm* de la grande stèle de Teima. Mais les textes chrétiens sont les plus nombreux. P. 148 et 154, deux curieux rappels de la rivalité des factions du cirque à Byzance.

Le second volume renferme les inscriptions nabatéennes relevées par la mis-

sion américaine dans le Hauran méridional (*Semitic inscriptions* par Enno Littmann, *Nabatean Inscriptions from the Southern Hauran*, Leyde, Brill, 1914). M. Littmann a fait précéder cette collection de textes d'une très utile introduction qui donne l'essentiel sur la phonétique aussi bien que sur la paléographie, le caractère des inscriptions et le panthéon. Le commentaire répond à ce qu'on attendait du soin et de la science de l'auteur. A propos de ce qui est dit p. 23, et de la double réfutation de MM. Rhodokanakis et Littmann, on me permettra d'observer qu'elle porte à faux, car je n'ai jamais prétendu expliquer le premier terme d'Atargatis par « sanctuaire », par la bonne raison qu'Atargatis s'écrit *עֲתָרְעָתָה* et non *אַתְרְעָתָה*. J'ai, tout au contraire, remarqué (*Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, p. 125-126) que dans CIS, II, 423-423, il ne fallait pas rendre le vocable *אַתְרְעָתָה* par Atargatis, mais comprendre : « place » ou « sanctuaire de 'Até », « cette dernière étant la grande déesse hiéropolitaine » (p. 126), ce qui veut dire que 'Até est un nom abrégé d'Atargatis, peut-être même le nom le plus ancien de la déesse. P. 56 et s., nouvelle reproduction d'un texte de Bostra mentionnant Dousara et Sarait (?) dont on aurait tort de tirer de trop grandes conclusions avant que « Sarait » soit confirmé comme nom divin ; p. 76 les textes relatifs à la construction du temple de Ba'al-Samin à Si'.

— Les PP. Vincent et Abel décrivent *Bethléem, Le sanctuaire de la Nativité* (Paris, Gabalda, 1914) en un beau volume, admirablement documenté. Il ne s'agissait d'abord que de vérifications, entamées à l'instigation du marquis de Vogüé, pour se rendre compte si, comme l'affirmaient les plus récents auteurs, notamment M. Strzygowski, l'église de la Nativité conservait son intégrité première et si, dans son état actuel, elle remontait à l'époque de Constantin. La nécessité s'est imposée peu à peu de tout reprendre et de tout comparer, textes et monuments, et les deux savants archéologues ont ainsi écrit une monographie très complète de 207 pages in-4°, illustrée de nombreuses gravures et planches. Ils aboutissent à démontrer, par des arguments inéluctables, que la basilique constantinienne a été complètement transformée au vi<sup>e</sup> siècle. Entr'autres, le plan triconque de l'abside ne remonte pas à Constantin, il est du vi<sup>e</sup> siècle. Cette donnée change complètement de face le problème de la date du palais de Mechatta. Ce dernier, certainement antérieur à la fin du vi<sup>e</sup> siècle, doit être postérieur à 450, date de la chapelle de Deir Dosy, sur une colline en vue de Jérusalem.

Les PP. Vincent et Abel n'ont laissé aucun problème dans l'ombre et on lira avec intérêt ce qui touche aux origines du sanctuaire et à sa fortune jusqu'à nos jours. On conclut que le culte d'Adonis ne fut intronisé à Bethléem qu'après que la tradition y eut placé la naissance du Christ. C'est ce que dit, en effet, le texte de saint Jérôme et c'est ce qu'a admis M. de Baudissin, l'historien du culte de Tammouz en Syrie.



— Dans les deux premiers fascicules 1914 de l'*Archiv für Religionswissenschaft*, M. Nathan Söderblom traite du rapport qu'offre l'idée de Dieu avec les représentations primitives, notamment en Chine, dans l'Inde et dans l'Asie antérieure. — M. Lewis R. Farnell présente quelques remarques sur la magie et la religion dans l'ancien monde hellénique, qui constituent des réserves aux ingénieux développements de Miss Harrison dans *Themis*. — M. Edouard König croit qu'on abuse du terme *Volksreligion* dans l'étude des religions, surtout chez les Israélites. Les écarts à la loi mosaïque constatés à certaines époques de la vie de ce peuple n'ont aucune importance, selon l'auteur. Ils prouvent simplement que la conception religieuse des grands guides d'Israël, Moïse en tête, n'était pas le fruit de l'esprit nationaliste des Israélites. En dépit de défaillances passagères — qui n'autorisent pas la conception d'une *Volksreligion* — la religion mosaïque a bien été, dès une haute époque, la religion du peuple d'Israël. — M. Gerald Camden Wheeler apporte une contribution aux rites funéraires et à l'eschatologie des naturels du détroit de Bougainville (Western Solomon Islands). — M. P. Guries traite du Lamaïsme et des efforts tentés pour élever son niveau intellectuel et moral. — M. R. v. d. Meulen publie sa communication au congrès de Leyde : *Über die litauischen Vélés*. Ce terme désigne les esprits des morts. — M. A. Marmorstein continue son exposé de légendes empruntées à la littérature rabbinique. — M. C. Clemen recherche l'origine du Carnaval qu'il rattache aux idées de fertilisation, de renforcement de la fertilité. — M. E. A. Stükelberg montre que sainte Eurosia n'a jamais existé. — M. O. Franke expose le problème religieux en Chine et conclut que si personne ne peut dire comment se transformera la religion chinoise au cours du xx<sup>e</sup> siècle, cependant un fait paraît certain, c'est que la Chine ne passera pas au christianisme. — Le double fascicule se termine par des bulletins sur la religion égyptienne (Wiedemann), la religion iranienne (Edv. Lehmann), la religion japonaise (Hans Haas) et le Nouveau Testament (Johannes Weiss).

— Signalons dans la 19<sup>e</sup> livraison de l'*Encyclopédie de l'Islam*, qui vient de paraître, les articles : *farḍ*, ensemble des prescriptions strictement obligatoires, dont la non-observance est punissable, dont au contraire l'observance est récompensée (Juynboll) ; *Fās*, une des résidences du sultan du Maroc, plus communément Fez, avec ses monuments religieux, surtout la *zawiya* de Moulay Idris (G. Yver) ; *fatīḥa*, la première sourate du Coran (Carra de Vaux) ; *Faṭīma*, fille de Mahomet (H. Lammens) ; *Fatimites* (E. Graefe) ; *ḥida'i*, nom donné aux Ismaélis et particulièrement aux sicaires qu'ils envoyaient pour assassiner leurs victimes (Cl. Huart) ; *fiqh*, science de la loi, s'étend à tous les rapports de la vie religieuse, politique et civile. Dans cette solide notice, I. Goldziher fait observer avec raison, car les idées les plus erronées ont cours sur ce point même chez des publicistes qui se croient informés, que le *fiqh* expose le droit théorique, idéal, ce que Snouck Hurgronje, voir *Le droit musulman*, dans *RHR*, t. XXXVI (1898), qui a fondé l'étude historique du *fiqh*,



appelle une doctrine des devoirs. Mais, dès l'époque ancienne, sur beaucoup de points de la vie juridique, la pratique était toute différente. Actuellement, il est courant de rencontrer à côté du droit religieux (*scharia*) une justice civile et M. Goldziher cite à l'appui : « A notre époque, le gouvernement français s'est efforcé à Tunis et à Alger de créer une codification du droit islamite en accord avec les méthodes des juristes modernes ». *Filastin*, où il faudrait indiquer qu'il a paru une seconde édition du *Mémoire sur la conquête de Syrie*, par de Goeje (Fr. Buhl), *Fir'awn*, pharaon et ses légendes (Wensinck); *ʿirdaws*, singulier de *faradis*, paradis (Macdonald); *ʾiṭra*, une manière de créer ou d'être créé (Macdonald); *furḡan*, révélation, salut (Wensinck).

R. D.

Notre collaborateur M. W. Deonna a donné à la revue *Isis* (février 1914) un article de lecture fort attrayante sur *un précurseur de la théorie des origines de l'art* — de ses origines magiques. Il s'agit de Jacques Gaffarel (1601-1681), l'auteur des *Curiosités inouyes sur la sculpture talismanique des Persans, l'horoscope des patriarches et la lecture des étoiles*, ouvrage qui, paru en 1629 à Paris, eut plusieurs éditions et fut traduit en latin (Hambourg, 1676). L'auteur expose, avec une foule d'exemples à l'appui, la théorie connue et remontant à l'antiquité, des analogies entre les êtres animés et inanimés, et les liens sympathiques qui les unissent. Il énumère tout d'abord une quantité d'exemples de « pierres-figures », pierres naturelles qui affectent une apparence humaine ou animale, et qu'on appelait des « gamahés ». Elles ont une étroite relation avec l'objet qu'elles reproduisent accidentellement et influent sur lui : si certaines d'entre elles repoussent les animaux dont elles sont l'image, d'autres les attirent. Les dessins et sculptures faits de main d'homme jouissent de propriétés identiques, et M. Deonna remarque que les observations de Gaffarel s'appliquent parfaitement aux dessins de chasse et de pêche paléolithiques. L'auteur n'avait alors qu'un pas à faire pour élaborer dans le sens actuel la théorie des origines magiques de l'art figuré : « Ceux donc qui sont sçavans aux secrets de l'ancienne théologie, assurent que *les premiers qui mirent des images aux temples*, semblables à celles avec lesquelles les anges avaient paru sur terre, *ce ne fut qu'à dessein d'attirer plus facilement par la force de la ressemblance ces bienheureux esprits* » (p. 123).

— La polémique relative à la lettre sur les martyrs lyonnais de 177, polémique dont nous avons mentionné la première phase, a repris tout récemment. M. Thompson, professeur à l'Université de Chicago, avait, on s'en souvient, (*Revue*, t. LXVII, p. 112) rejeté l'authenticité de la célèbre lettre. Selon lui, ce texte raconterait des faits qui ne se seraient passés que sous Aurélien et non sous Marc-Aurèle. La situation qui y est décrite correspondrait au III<sup>e</sup> siècle et non au II<sup>e</sup>. Dans la forme que nous lui connaissons cette lettre aurait été inventée par Eusèbe de Césarée lui-même. M. P. Allard, dans la *Revue des questions his-*



*toriques* de janvier 1914 reprend la controverse qu'il avait déjà soutenue contre M. Thompson il y a un an (même revue, janvier 1913). Depuis son article, a paru une étude de M. Harnack, dans la *Theologische Literaturzeitung*, où le savant professeur de Berlin combat l'hypothèse de M. Thompson — et une réponse de M. Thompson (*American Journal of Theology*, t. XVII, 1913, pp. 249-288), où il répond aux objections de MM. Allard et Harnack. Le nouvel article de M. Allard appuie plusieurs des arguments employés par M. Harnack pour réfuter la théorie de M. Thompson, notamment en ce qui concerne la peine du feu subie par quelques-uns des martyrs de Lyon, le refus de sépulture infligé à leurs restes, traits que M. Thompson s'obstine à dater du III<sup>e</sup> siècle et à déclarer inconnus au II<sup>e</sup>. « L'intervention de M. Thompson a eu ce résultat intéressant d'amener un critique de la valeur de M. Harnack à se prononcer une fois de plus dans le sens de l'histoire traditionnelle, et à déclarer que la relation reproduite par Eusèbe de l'épisode le plus célèbre de la persécution de Marc-Aurèle « est et reste un témoignage véridique et frappant du plus ancien christianisme ».

— M. l'abbé J.-M. Vidal qu'ont fait connaître surtout de remarquables travaux sur les derniers temps de la répression antialbigeoise, a récemment publié (Paris, Letouzey et Ané, 1913) un *Bullaire de l'Inquisition française au XIV<sup>e</sup> siècle et jusqu'à la fin du grand schisme*. Ce bullaire comprend 344 pièces et 7 appendices concernant des documents d'Inquisition. Il commence avec le pontificat de Benoît XI (1303-1304) et se termine avec celui de Jean XXII (1410-1415). Tous ces textes sont édités avec soin d'après les imprimés et surtout les registres du Vatican, d'Avignon et du Latran qui se trouvent aux archives vaticanes. Une copieuse annotation et une bibliographie consciencieusement établie en facilitent la lecture et l'emploi. Deux bonnes tables terminent utilement l'ouvrage.

— Dans la *Revue bénédictine*, janvier 1914, Dom G. Morin, qui avait déjà proposé deux solutions à l'énigme de l'Ambrosiaster, en propose une troisième : « à la différence des deux premières, ce n'est pas à titre de simple hypothèse qu'elle est mise ici en avant, mais comme un fait, comme une réalité qui s'impose ». D. Morin avait proposé d'identifier avec l'Ambrosiaster le juif converti Isaac, puis l'homme d'état Decimius Hilarianus Hilarius. Aujourd'hui, le savant bénédictin propose de voir en l'Ambrosiaster Euagrius d'Antioche, mort évêque de cette ville pour les Eustathiens, peu après 392. Il compare la traduction de la vie de saint Antoine due à Euagrius aux écrits de l'Ambrosiaster. Ce parallèle constitue le fondement principal et la raison concluante de toute la démonstration de D. Morin. Mais, de plus, il y a similitude frappante entre le *curriculum vitæ* d'Euagrius, ses opinions religieuses, et ce que nous savons de la carrière et de la pensée de l'Ambrosiaster.

— Une *Société d'histoire ecclésiastique de la France* vient de se fonder à

**Paris** sous le patronage de divers évêques et membres de l'Institut. Elle se propose de rapprocher les personnes qui s'intéressent à l'histoire religieuse de la France, de leur procurer les moyens de se réunir, d'échanger leurs idées, de se renseigner sur l'objet propre de leurs études et de promouvoir des travaux sérieux et impartiaux. Elle aura pour organe la *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, qui a d'ailleurs déjà quatre années d'existence. La cotisation annuelle (15 fr.) donnera droit au service de la *Revue*. Toutes les communications doivent être adressées à M. Victor Carrière, directeur de la *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 212, rue de Rivoli, Paris.

— Une Société a été récemment créée à Paris, sous la présidence de M. Jobbé-Duval, pour l'étude de l'histoire du droit. Elle a décidé de publier des chartes de franchise et des tables destinées à faire connaître les renseignements juridiques épars dans les cartulaires, les vies de saints, les chroniques, les chansons de geste, etc.

— Les études sur les religions de l'Extrême-Orient, si favorisées en France par notre Musée Guimet, viennent de recevoir en Allemagne des facilités importantes de documentation par la création à Cologne d'un *Museum für ostasiatische Kunst*, ouvert au public en octobre dernier. Les collections sont distribuées dans 32 salles ; elles ont des administrations à part. Le musée est joint au *Gewerbemuseum* et au Musée d'art ecclésiastique de Schnütgen, ou *Hansaring*. La collection a été entreprise et la donation a été faite, en 1909, par le professeur Adolf Fischer, ancien attaché scientifique du gouvernement allemand à la légation de Pékin.

— Nous avons entretenu nos lecteurs de la première « semaine d'ethnologie religieuse » dont la session avait eu lieu en août-septembre 1912 (v. *Revue*, t. LXVIII, p. 128). La deuxième session s'est tenue à Louvain du 24 août au 4 septembre de l'année dernière. La liste des auditeurs comptait cent cinquante-quatre noms, dont un assez grand nombre de savants ou missionnaires étrangers. Nous n'avons pas encore reçu les actes de cette importante assemblée. La *Revue d'Histoire ecclésiastique*, de Louvain, nous apprend qu'auprès des organisateurs officiels ou officieux, les PP. Schmidt, Bouvier, Pinard, De Clercq, de Grandmaison, l'abbé Bros, Mgr Leroy, se sont fait entendre dom Cabrol, le P. De Munynck, professeur à l'Université de Fribourg, le P. Maréchal, professeur à Louvain, le Dr Helm, recteur de l'Université de Wurzburg, le Dr Miguel Azin y Palacios, professeur à l'Université de Madrid, le P. Power, professeur à l'Université de Beyrouth, le P. Blatter, professeur à l'Université de Bombay. A côté de ces représentants de la science universitaire, des missionnaires, et entre autres les PP. Esser, Van Oost et Marchal, ont pris une part active aux travaux de la « semaine ». Le programme comportait, comme à la



première session, une partie générale et une partie spéciale. La partie générale fut consacrée à une orientation dans la science de l'ethnologie ; la psychologie des religions y fut notamment abordée. La partie spéciale traita de la mythologie astrale et de l'Islam.

C'est en Allemagne que se tiendra cette année la « semaine d'ethnologie religieuse ».

P. A.

*Le Gérant : ERNEST LEROUX.*

---

# LES COPTES

ET LA

## CONVERSION DES IBÈRES AU CHRISTIANISME

(Suite)

---

### IV

#### EXAMEN DE LA LÉGENDE.

Il est temps maintenant de revenir à l'examen des fragments coptes relatifs à sainte Théognoste.

Le lecteur aura sans doute observé qu'entre les deux premiers fragments coptes et les résumés arabes ou éthiopiens, il y a une très grande ressemblance. Toutes ces sources connaissent bien une Théognoste emmenée en captivité par les membres d'une ambassade retournant de Constantinople en Ibérie, et donnée comme esclave au roi de ce pays. Au contraire la Théognoste du troisième fragment est une femme riche, qui a de nombreux esclaves et qui les envoie avec des vêtements de soie pure, non pas de soie et coton, ensevelir des martyrs dont on avait voulu brûler les cadavres, mais sur lesquels le feu n'avait eu aucune action, n'ayant pas même pu brûler un seul des cheveux de leurs têtes. Il y a là une différence de situation qui ne permet pas un seul instant de penser à l'identité de la Théognoste de ce fragment et de la Théognoste des deux fragments sur la conversion de l'Ibérie. Évidemment, il ne s'agit pas de la même femme : l'une est jeune, l'autre est à la tête d'une maison considérable, ce qui laisse supposer qu'elle n'était plus dans la jeunesse ; l'une



est surprise entre Constantinople et l'Ibérie dans la lecture d'un livre, l'autre commande à ses nombreux serviteurs, tout occupée de les envoyer ensevelir les bienheureux martyrs que le feu a respectés. Mais, me dira-t-on, il n'y a rien d'incompatible entre ces deux récits : il suffit de supposer que la Théognoste riche est antérieure chronologiquement à la Théognoste esclave, que celle-ci a pu être d'une condition élevée avant d'être réduite en captivité, que l'ambassade ibérienne a très bien pu s'emparer d'elle à son retour et l'emmener en Ibérie. Rien ne s'oppose en effet à cette capture, sinon deux faits : d'abord, une ambassade, quelque barbare qu'elle soit, ne s'amuse pas à enlever des personnes riches sur le chemin qu'elle parcourt : s'il se fût agi d'une jeune fille pauvre, la chose serait assurément possible ; mais une personne riche a des amis, sa disparition laisse un vide, on fait des recherches auxquelles on ne pense seulement pas pour une petite fille n'ayant pour tout bien que la pauvreté et sa gentillesse ou sa laideur. De plus, si la Théognoste de ce fragment était la même que celle qui convertit les Ibères, si c'était le commencement de son histoire, nous ne trouverions pas la fin du récit aussitôt après l'ensevelissement des martyrs, et c'est cependant ce qui a lieu, comme le montrent les clauses finales qui terminent le troisième folio du troisième fragment. Cependant, on peut rencontrer quelquefois ces clauses à la fin d'une œuvre qui se trouve dans tel ou tel manuscrit sans qu'elle doive nécessairement clore le manuscrit ; mais ce qu'on ne rencontrera jamais, je crois, c'est la formule : *écrit tel jour de tel mois en telle année* : cette formule est réservée à la fin du manuscrit et, si nous l'avons ici, c'est que non seulement les *actes* des martyrs étaient terminés, mais aussi le volume qui les contenait. La terminaison pourrait même donner lieu à conclure que le récit où est mêlée la Théognoste en question était fait sous la forme d'un discours que l'on terminait comme on termine toujours les sermons, les lettres pascales, les mandements, etc., à savoir : *Au nom du Père, du Fils, du Saint Esprit*

*vivificateur et consubstantiel, maintenant et dans tous les siècles des siècles : amen.* Je peux citer des exemples célèbres de cette sorte de récit : ce sont le panégyrique connu sous le nom de *Vie de Schenoudi*, le panégyrique et la *vie* de saint Pakhôme, etc., œuvres de Visa et de Théodore, les disciples de Schenoudi<sup>1</sup> et de Pakhôme<sup>2</sup>, ou encore l'éloge de Pisentios, évêque de Qeft<sup>3</sup>.

Par conséquent, j'ai lieu d'être surpris qu'un esprit aussi perspicace que celui de M. von Lemm n'ait pas observé cette circonstance dans le récit du troisième fragment qu'il a publié, c'est-à-dire celui du manuscrit de Saint-Petersbourg venant de Tischendorf, n° III<sup>4</sup>. Et cependant il a bien observé que la mère de saint Georges se nommait Théognoste<sup>5</sup>; par conséquent le nom n'était pas nouveau dans la littérature chrétienne de l'Égypte : comme il a pu se trouver dans le panégyrique de saint Georges, il pouvait se rencontrer ailleurs. C'est pour n'avoir pas fait ces réflexions que M. von Lemm a cru que ce troisième fragment se rapportait aux fragments de la vie de sainte Théognoste, l'apôtre de l'Ibérie, tandis qu'il l'en faut complètement rejeter.

Cette première constatation faite, il me faut examiner aussi sérieusement que possible si le récit rapporté par Rufin et les fragments coptes mérite bien d'être regardé comme historique. Et tout de suite, afin de ne pas tenir le lecteur en suspens, je lui déclare hautement qu'à mes yeux

1) E. Amélineau : *Monuments pour servir à l'hist. de l'Ég. chrét. aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Vie de Schenoudi*, p. 1-91 et p. 289-478, dans les *Mém. de la Miss. franç. du Caire*, IV.

2) E. Amélineau : *Monuments pour serv. à l'hist. de l'Ég. chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle*, dans les *Annales du Musée Guimet*, tome XVII.

3) E. Amélineau : *Étude sur le Christ. en Egypte au VII<sup>e</sup> siècle, vie de Pisentios*, dans les *Mémoires de l'Institut égyptien*, II.

4) Je n'entends parler que des mss. publiés à propos des Ibères par M. von Lemm.

5) Budge : *The martyrdom and miracles of S. George of Cappadocia*, p. 102. Cf. Bouriant : *Fragments de mss. thébains du musée de Boulaq*, dans le *Recueil de mon. rel. à l'arch. et à la phil. égypt., et assyr.*, 1<sup>re</sup> année, p. 154-156.



tout le récit de la conversion de l'Ibérie au Christianisme n'est qu'un récit de pure édification comme les Coptes savaient en faire depuis longtemps. Et je vais le prouver aussi clairement que je le pourrai.

J'ai déjà fait observer depuis longtemps dans la préface de mes *Contes et Romans de l'Égypte chrétienne*, que les Coptes avaient un goût décidé pour les récits d'édification qui, partant d'un fait parfaitement historique, brodaient à peu près sur tout le reste. Plus les événements racontés autour du noyau historique étaient incroyables, plus grandes étaient les raisons de s'édifier, c'est à-dire d'admirer la puissance de Dieu dans ses saints ou dans les œuvres de ses saints. Cependant, dans toute cette orgie de faits édifiants, il y avait une chose qu'ils respectaient religieusement quand leur récit se passait en Égypte : c'était la géographie, car s'ils n'avaient pas respecté la géographie de l'Égypte, les méchants critiques eussent détruit d'un seul coup le but cherché en montrant clairement que le tout n'était pas possible, puisque les détails géographiques étaient faux. Aussi cette crainte était tellement grande chez les auteurs coptes racontant de prétendus faits qui se seraient passés en Égypte, qu'on n'a pas encore signalé une seule erreur géographique : je peux le dire pertinemment puisque j'ai construit une *Géographie de l'Égypte à l'époque copte* entièrement sur les renseignements que me fournissaient les hagiographes coptes, que je n'y ai jamais rencontré une erreur palpable et qu'au contraire, toutes les fois que j'ai pu contrôler ces renseignements par le *Recensement général de l'Égypte*, ils se sont encore trouvés parfaitement justes, parce qu'ils l'avaient toujours été.

Une autre précaution que prenaient les auteurs coptes afin d'acquérir la foi de leurs lecteurs pour leurs œuvres, c'était de mettre leurs récits dans la bouche d'un personnage ecclésiastique considérable : il n'y avait absolument pas moyen que l'on doutât de la réalité d'un récit, lorsqu'il était conté par un évêque ou un archevêque, voire un patriarche,

même un saint quelconque du pays d'Égypte ou d'un autre pays<sup>1</sup>. Aussi les auteurs coptes ne se faisaient aucun scrupule d'attribuer la paternité de leurs ouvrages à des auteurs qui n'en avaient jamais connu le premier mot, et je pourrais démontrer ici, si c'en était le lieu, qu'ils furent les grands fournisseurs des livres apocryphes que condamna, sous le pape Gélase, un concile tenu à Rome en l'an 494, et notamment les *Évangiles apocryphes* et les livres de la *Prédication des Apôtres* qui, pour la plupart, furent composés en Égypte. Les Égyptiens n'y voyaient en effet aucun mal; ils y voyaient au contraire un grand bien de possible, celui de s'édifier par la lecture de faits qui plaisaient à leur imagination autant qu'ils édifiaient leur âme.

Je peux en citer un exemple typique qui ne m'est connu que depuis un an. J'avais été frappé dès 1889, en cataloguant à la *Bibliothèque nationale* les manuscrits coptes nouvellement recueillis en Égypte et provenant de la bibliothèque du couvent de Schenoudi, de trouver, en un feuillet contenant la fin d'une œuvre de Schenoudi, l'annonce d'une lettre du pape Libérius au clergé d'Alexandrie; comme cette lettre se bornait au titre, je n'en avais pas cherché davantage et j'avais admis que le volume où se trouvait d'abord une œuvre de Schenoudi, puis la lettre du pape Libérius, était un de ces livres composites comme on en trouve tant dans la littérature copte. L'année dernière, M. Chassinat a publié des œuvres de Schenoudi qui se trouvent à la bibliothèque de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire, et parmi ces œuvres se trouve la lettre du pape Libérius au clergé d'Alexandrie pour le consoler de la mort de saint Athanase. Cette lettre est mentionnée par Zoëga<sup>2</sup> comme étant d'une grande importance pour l'histoire; mais Zoëga ne pouvait savoir quel en était l'auteur, puisque rien ne le lui avait appris. Dans le volume des œuvres de Sche-

1) E. Amélineau : *Contes et Romans de l'Égypte chrétienne*, I. Introduction.

2) Zoëga : *Catal. codic. copt.*, p. 203.



noudi qui vient d'être publié en 1911, se voit une table qui contenait le commencement des lettres de Schenoudi publiées dans le volume avec la clause finale qui terminait le manuscrit, avant que ce volume fût écrit pour la bibliothèque du couvent de Schenoudi, et dès lors on ne peut guère raisonnablement douter que cette œuvre, qui se trouve parmi d'autres œuvres authentiques de Schenoudi, n'ait été elle-même considérée comme une œuvre du célèbre archimandrite en personne. L'éditeur de ce texte curieux en a parlé comme d'une œuvre très importante, apte à jeter une vive lumière sur l'histoire religieuse de cette époque<sup>1</sup>. La vérité est beaucoup moins prétentieuse, car la vérité est que cette lettre est une œuvre apocryphe au premier chef, puisque saint Athanase, qui mourut en 373 ou peut-être en 372 au plus tôt, avait été précédé dans la mort par le pape Libérius qui finit sa vie le 24 septembre 366. Par conséquent, il aurait été difficile à ce dernier d'envoyer ses condoléances au clergé d'Alexandrie à propos de saint Athanase, puisque lui-même était mort depuis six ou sept ans. L'éditeur de cette lettre apocryphe eût pu voir, comme je l'ai vu, que la lettre était un simple exercice de littérature copte dans ce que cette littérature a de plus mauvais; il faut croire qu'il ne l'a guère comprise, car cette prétendue lettre de condoléances n'est qu'un tissu de lieux communs, sans une seule allusion à la vie si mouvementée du patriarche d'Alexandrie, à ses nombreux exils, à son incessante activité contre les Ariens, à ses débuts sous le patriarche Alexandre, en un mot à toutes les vicissitudes de sa carrière pendant un épiscopat de quarante années. L'auteur savait que le pape Libérius avait été le contemporain et le soutien d'Athanase, et c'est tout ce qu'il lui fallut pour composer son œuvre. Devant un exemple aussi illustre de la vogue des œuvres apocryphes en

1) « Le texte qui s'étend de la page 200 l. 34 à la fin du volume (c'est la lettre en question) présente un grand intérêt ». *Mémoires de l'Institut franç. d'arch. orient. du Caire*, XXIII, p. 5.

Egypte, il n'y a plus qu'à tirer l'échelle. La cause est donc bien entendue, sans que l'on puisse incriminer la manière dont les auteurs coptes entendaient ce qu'ils nommaient l'histoire : ils avaient une autre mentalité que nous, c'est tout ce que nous pouvons en dire, et regardaient comme un jeu d'esprit de s'édifier de n'importe quelle manière, fût-ce même aux dépens de la vérité la plus élémentaire, ne se doutant aucunement qu'un jour viendrait où leur manière d'entendre l'histoire serait critiquée et jugée. S'ils s'en fussent doutés d'ailleurs, ils n'en auraient eu aucun souci et auraient regardé l'histoire comme une vaine occupation des hommes acharnés à se créer des ennuis de toute sorte.

Le lecteur aura observé aussi que dans toutes les versions de cette histoire de la conversion au Christianisme des Ibères, l'auteur de cette conversion n'est nommé par personne, sauf l'auteur copte; la version latine, les versions grecques, les versions indigènes, géorgienne et arménienne, ne le connaissent pas, non plus que le nom de l'évêque envoyé en Ibérie; seule, la version copte le connaît, comme elle connaît le nom de l'évêque envoyé aux Ibères de la part de l'empereur de Constantinople, comme — j'allais dire elle connaît — mais je dirai simplement comme elle connaissait le nom du patriarche d'Antioche qui l'envoya en Ibérie, car ce nom est resté dans une lacune qui existe entre les deux feuillets de la collection Borgia. Le nom de ce patriarche, M. von Lemm a cru le reconnaître dans celui de l'évêque Eustathios qui baptise la multitude dans la lacune du second fragment. Par une coïncidence curieuse, le patriarche d'Antioche qui assiste au concile de Nicée en 325 et qui survécut plusieurs années, se nomme en effet Eustathios; mais il y a une raison péremptoire pour lui refuser l'honneur d'avoir baptisé la foule des Ibères, c'est qu'il n'est jamais allé en Ibérie, qu'il s'est contenté, au rapport d'autres fragments, d'y envoyer l'évêque Théophanios qui fut, après Théognoste, le véritable apôtre de ce pays. On ne comprendrait pas d'ailleurs que les ambassadeurs du roi



des Ibères, adressés à Constantin pour le prier d'envoyer chez eux un prêtre qui les instruisît, eux, leur roi et leur nation, dans les mystères de la vraie foi, leur eût envoyé un patriarche d'Antioche qui était un personnage bien trop élevé pour s'occuper d'événements auxquels il se serait trouvé de beaucoup supérieur. Les patriarches ne quittaient leur poste qu'à leur bon plaisir, ou pressés par les ordres de l'empereur. Or, en la circonstance, il ne paraît pas que l'empereur Constantin ait donné cet ordre au patriarche d'Antioche : sans aller chercher si loin d'ailleurs, il n'avait qu'à envoyer soit l'évêque de Constantinople lui-même, soit un évêque voisin : selon la version copte, ce fut à l'évêque Théophane que cet honneur échut. Mais ici se dressent les auteurs indigènes et la tradition géorgienne. Pendant que les historiens de la Géorgie se contentent de dire que l'empereur Constantin et l'impératrice Hélène « envoyèrent un véritable prêtre, l'évêque Ioane », et que « l'empereur écrivit au roi Mirlou (roi d'Ibérie) une lettre de compliments, de bénédictions et d'actions de grâces rendues à Dieu » ; que « l'évêque, les prêtres et les députés étant arrivés à Metzhéthra (capitale de la Géorgie), le roi et tout son peuple furent remplis de joie, car tous voulaient recevoir le baptême<sup>1</sup> », ce qui n'est guère compromettant et ce qui nous apprend seulement le nom du roi et celui de sa capitale, la tradition géorgienne connaît parfaitement le nom du patriarche d'Antioche qui fut envoyé par Constantin en Ibérie. Il est vrai que cette tradition est assez tardive, puisqu'elle ne remonte qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, car voici ce qu'en dit Brosset dans son *Histoire de Géorgie* : « Le czarévitch Daoud dit dans son *Histoire de la Grousie* : « Constantin envoya au roi Mirlou, suivant sa prière, Eustathe d'Antioche avec des prêtres », et il ajoute de suite : « Le patriarche Antôn, dans son troisième discours sur l'histoire de Géorgie rapporte

1) Brosset : *Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 113 et seqq.

les mêmes faits et, en ce qui concerne Eustathe, s'exprime ainsi : « Le roi Mirlou et tous les Géorgiens furent baptisés par Eustathe, patriarche d'Antioche<sup>1</sup> ». D'autre part, le métropolite Timothée Gabachwili qui, en 1755 et les années suivantes, visitait les couvents de Grèce et de Jérusalem, s'exprime ainsi dans le *Livre de la visite* : « Le patriarche de Jérusalem me dit : Du temps de Constantin, votre pays embrassa le Christianisme et l'empereur vous envoya saint Eustathe, patriarche d'Antioche, qui bâtit la première église patriarcale de Géorgie, sacra le premier *catholicos* et archevêque de ce pays<sup>2</sup> ». Quelle que soit l'authenticité de cette tradition que nous ont transmise le métropolite Gabaschwili et le patriarche Antôn, une observation s'impose : si le mot géorgien employé pour préciser l'action du patriarche Eustathe signifie *par la main de* ou *par l'entremise de*, il n'y a aucune raison de traduire *par la main de* plutôt que *par l'entremise de* ; il y aurait au contraire une raison de choisir plutôt la dernière traduction, car cette explication serait fort compréhensible, quand la première ne l'est guère, ainsi que je l'ai fait voir plus haut, surtout quand cela contredit les autres sources. Ma conclusion sera qu'il ne faut voir dans cette tradition qu'une tradition ecclésiastique orientale, par laquelle on a voulu amplifier le rôle du patriarche d'Antioche et le rôle du premier évêque d'Ibérie qui est nommé métropolite et patriarche, alors qu'il n'avait, pas de suffragant et que jamais on ne lui a reconnu le titre de patriarche. Une telle conduite, pleine sans doute d'une sainte ambition, ne serait pas sans exemple dans l'histoire de l'Église, soit en Occident, soit en Orient. Je ne saurais donc pour ma part regarder cette tradition comme ayant une valeur historique.

Jusqu'ici les événements que je viens de rapporter comme se rattachant à la conversion des Ibères semblent se tenir

1) P. III du ms. ayant appartenu à Brosset.

2) Brosset : *Hist. de la Géorg.*, etc., I, p. 118 et seqq.



assez bien : une jeune fille est faite prisonnière, emmenée en Ibérie, elle convertit les Ibères par le spectacle de sa vie et les prodiges qu'elle opère ; à sa suggestion, les Ibères demandent à l'empereur Constantin un prêtre pour les instruire et les baptiser, ils obtiennent même l'envoi d'un évêque que leur dépêche l'archevêque d'Antioche qui aurait ainsi eu l'Ibérie sous sa dépendance, ce qui est déjà sujet à caution. Mais ces événements premiers du récit en quelque sorte étant mis à part, tout se gâte et l'édifice est ébranlé. Tout d'abord, le nom de l'empereur sous lequel a eu lieu cette conversion des Ibères au christianisme n'est pas certain. Tandis que Rufin, Socrate et Sozomène disent qu'elle eut lieu sous Constantin, que les documents coptes semblent confirmer cette donnée, d'autres documents traduits du copte, arabes ou éthiopiens, disent au contraire que cette conversion eut lieu sous les empereurs Arcadius et Honorius. Il y a cependant une différence chronologique accusée entre le règne de Constantin et celui des deux fils de Théodose. Ce sont là des contradictions impossibles à ramener à l'identité ; mais il y a d'autres irréductibilités dans l'ordre de la raison.

Les circonstances qui accompagnent le récit sont irraisonnables au premier chef : par exemple l'ambassade qui, revenant de Constantinople, enlève de vive force une jeune fille pour la donner au roi d'Ibérie qui en fait son esclave. La vie de la jeune fille à la cour du roi de Géorgie ou de Grousie est la vie ordinaire des saintes héroïnes du christianisme ; les miracles qu'elle produit au grand jour ne sortent pas d'abord de l'ordinaire, jusqu'au moment où elle met en place les colonnes dans l'église que l'on construisait d'après le plan qu'elle avait donné. Je ne sais pas si l'Ibérie a jamais rendu un culte à Apollon ni si elle lui avait élevé un temple sous le vocable de Μάρτυς ; ce qui me paraît sûrement dépasser les limites du vraisemblable, c'est que ce temple eût de grandes et belles colonnes, qu'on ait voulu les transporter tout entières dans l'église, qu'on ait pour cela employé les hommes, les animaux et les machines ; que les colonnes

tombant à terre ne se fussent point brisées par le fait seul de leur masse ; qu'on ait dû les laisser pendant la nuit étendues à terre, que le lendemain, par la seule vertu des prières de Théognoste, on les ait trouvées à peu près en place, qu'elles se soient tenues debout, suspendues en l'air pour permettre au roi et à la foule d'admirer comment une colonne se place d'elle-même sur sa base. Tout cela, dis-je, dépassant les phénomènes ordinaires de la nature, je ne saurais raisonnablement l'admettre. Ce que je sais encore, c'est que ces colonnes monolithes, — autrement elles se seraient brisées — ou autres, étaient communes en Égypte ; on en trouvait dans tous les temples et de toutes les tailles. Je ne crois guère me tromper en pensant que l'Ibérie, au moment où elle passa au christianisme, ne connaissait point de telles colonnes. Elles étaient sans le moindre doute connues en Syrie et en Asie Mineure, à Antioche, comme dans les autres grandes villes du pays ; mais il resterait à savoir si elles étaient monolithes ou composées de plusieurs pierres. Quoi qu'il en soit, aucun pays au monde n'était comme l'Égypte muni de temples avec colonnes ; aucun pays ne savait mieux s'y prendre pour élever ces masses de pierre, les tailler d'abord dans la carrière, les mener à pied d'œuvre, puis les mettre en place, grâce à des machines ou à des moyens que nous ne connaissons pas. Le texte copte nous laisse entendre que les machines employées s'étaient brisées, les animaux épuisés et les hommes désespérés : c'est presque le commentaire de l'une des scènes que l'on voit dans les tombeaux de l'Égypte où d'immenses monolithes sont placés sur des traîneaux que des hommes tirent à qui mieux mieux. L'Égypte voyait chaque jour les sarcophages conduits ainsi par des animaux et des hommes au tombeau de celui auquel ils étaient destinés. Je suis loin de vouloir dire que d'autres pays ne connaissent pas la manière d'élever des colonnes, de conduire à pied d'œuvre les gros blocs nécessaires pour les construire : je veux simplement faire entendre que l'Égypte, sous ce rapport, était tout aussi bien et même beaucoup mieux au fait de



ces transports et de ces élévations de gros monuments, témoin les obélisques de Karnak, de Louqsor, d'Héliopolis, et les statues colossales qui existaient et existent toujours en avant des temples, au milieu des plaines actuelles comme les colosses d'Aménophis II, et surtout cette immense statue de Ramsès II que jadis j'ai vue couchée sur le sol dans un fossé, sur le site de l'antique Memphis, et qu'on a relevée depuis.

Tous les détails qui précèdent conviennent à l'Égypte. Il n'est pas jusqu'au nom du temple qui ne rappelle l'Égypte. Il est nommé dans les documents qui m'occupent *Temple d'Apollon* : cet Apollon a été identifié par les Grecs au dieu Râ de l'Égypte, parce que l'un et l'autre représentaient le soleil que l'un conduisait dans son char en Grèce, dans sa barque en Égypte. Le dieu Râ était le chef des dieux à Héliopolis d'abord, puis dans le reste de l'Égypte, sous le nom d'Amon-Râ, à mesure que l'unité religieuse se fit. C'est un sujet de bien plus grande édification, si l'église du Christ est ornée des colonnes du temple du premier des dieux égyptiens, et l'on ne comprendrait guère que l'on fût allé chercher un dieu de second, même de troisième ordre, comme l'Apollon des Grecs, pour en tirer un motif d'édification, quand on avait sous la main le dieu Râ lui-même et qu'il était si facile de le faire vaincre par le Christ, puisqu'on n'avait qu'à l'écrire. De plus en Égypte, comme sans doute ailleurs, mais plus facilement dans la vallée du Nil, parce qu'on était plus habitué à la splendeur des temples nombreux élevés en l'honneur des dieux, on avait eu quelque regret de détruire complètement ces si beaux et si nombreux édifices : on avait préféré les faire servir à l'édification des monastères, à l'ornement des églises, quand on ne les convertissait pas simplement en églises. Quand Moïse d'Abydos eut fait le siège du temple et chassé ou tué les prêtres d'Apollon, les chrétiens ne trouvèrent rien de mieux à faire que de choisir certaines salles du temple pour y célébrer les rites de leur religion, et dans l'une d'elles on voit encore les restes du baptistère où l'on baptisait les nouveaux convertis ou les enfants de

parents chrétiens. Il en fut de même à Dendérah, de même au temple de Karnak dans les salles construites par le roi Thoutmès III, etc. Schenoudi lui-même, ayant à bâtir son monastère, ne trouva rien de mieux à faire que d'employer les pierres d'un temple voisin, et l'on voit encore à l'extérieur de l'édifice la preuve qu'il en fut ainsi, grâce aux peintures des corniches du temple qui se sont conservées presque intactes. De même encore, à la porte de l'église, en ce couvent, était une colonne entière avec son chapiteau, comme je l'ai vu moi-même en 1885, et le vieil archimandrite s'y asseyait assez souvent le soir, pour écouter et sans doute juger ses moines<sup>1</sup>.

Tous les détails de la légende sur la conversion des Ibères, soit historiques, soit archéologiques, peuvent donc s'entendre de l'Égypte, sauf ceux qui fournissent le fond du récit, et je puis déjà dire que cette légende me semble avoir été écrite en Égypte, sur le simple fait que les Ibères s'étaient convertis au Christianisme. Le récit lui-même est dans la manière égyptienne, c'est-à-dire copte, car de semblables récits, des récits d'édification eurent de tout temps une grande vogue en Égypte, comme ils en ont toujours dans la population chrétienne de la vallée du Nil<sup>2</sup>. Pendant tout le iv<sup>e</sup>, le v<sup>e</sup> et

1) Le fait est du moins rapporté dans sa vie à propos du frère qui avait péché *comme péchait un homme* et qui, pris de remords voulut entrer au couvent. Cf. *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, tome IV, p. 54 et 406.

2) Lorsque, au commencement de l'année 1885, je me trouvais à Louqsor, l'agent consulaire de France en ce village élevé sur le site de l'ancienne Thèbes, — il se nommait précisément Schenoudi — me fit cadeau d'un exemplaire arabe de la vie de ce moine célèbre dont j'avais copié le texte copte à la bibliothèque vaticane, et en me le remettant il me dit : « C'est un livre de bien grande édification ». Ce mot, comme je l'ai raconté dans ma *Vie de Schenoudi*, publiée dans la *Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet*, fut un trait de lumière pour moi et j'en ai compris depuis la profonde vérité, peut-être dans un tout autre sens que celui auquel pensait le vieil agent consulaire de France. C'est à la lumière de ce mot que j'ai cru pouvoir et devoir juger de la valeur de l'hagiographie copte, et je ne vois pas que je me sois beaucoup éloigné de la vérité.



le VI<sup>e</sup> siècle de notre ère, l'Égypte produisit un grand nombre de ces récits d'édification qui au fond ne sont autre chose que de pieux romans, et, en ce faisant, elle ne fit qu'obéir, inconsciemment sans doute, au commandement du goût atavique qui avait porté leurs pères de l'Ancienne Égypte, à créer les contes où elle nous a conservé de vrais romans, comme celui de Setna, ou les restes des idées populaires, comme dans le *Conte des deux Frères*, ou encore, ce qui se rapproche mieux des exemples chrétiens, les récits populaires auxquels donnaient lieu les conquêtes ou les exploits des grands capitaines égyptiens, comme le récit *Comment Thouti prit Joppé*, où l'on voit que toute l'histoire se résumait pour les Égyptiens, dans des détails qui nous semblent puérils et où l'on trouve déjà, c'est-à-dire plus de quinze siècles avant Jésus-Christ, l'emploi de ces fameuses jarres qui ont délecté et effrayé notre enfance, car ce sont bien les mêmes qui ont servi à l'auteur de *Comment Thouti prit Joppé* et à celui d'*Ali-Baba ou les quarante voleurs* dans les *Mille et une nuits*. Comme je ne veux rien avancer sans en fournir en même temps la preuve, je vais faire passer sous les yeux de mes lecteurs quelques-uns de ces récits, tels qu'ils sont entrés en abrégé dans le *Synaxare* copte. Le lecteur verra de lui-même que tout s'y passe comme dans le récit de Rufin sur la conversion des Ibères ou celle des Ethiopiens, et, comme nous avons le premier de ces récits en copte, il pourra se rendre compte de la manière dont cette histoire a été faite d'après sa ressemblance avec ceux qu'on va lire.

Je citerai d'abord celui de la sainte Bertanouba, c'est-à-

1) L'on me permettra de rappeler ici que la plupart des martyres coptes, surtout ceux qui sont attribués à Jules d'Aqfahs, sont de véritables romans chrétiens (voir mes *Actes des martyrs de l'Église copte*). Je n'en parlerai pas ici, ni de certaines autres œuvres coptes déjà connues, parce que je les ai publiées le premier et qu'elles ont été étudiées depuis, comme l'*Histoire des deux filles de Zénon*, etc. Je pourrais en outre citer un grand nombre de ces récits qui nous ont été conservés par les manuscrits arabes-chrétiens qui

dire sainte Parthénopée, que je traduis tel que le donne le *Synaxare* :

« Histoire d'une jeune fille appelée Bertanouba qui vivait au temps du roi orthodoxe Constantin et de sa pieuse mère Hélène, sa mère. Sa vie <sup>1</sup> s'est terminée le 21 Toubah. Il y avait au temps du bon roi Constantin qui l'emporta sur ses ennemis par le signe de la croix sainte<sup>2</sup>, après l'arrivée de la pieuse Hélène, sa mère, à Jérusalem pour chercher la croix, la faire apparaître (au jour) et en voir la gloire; il y avait donc, dans les environs de la ville de Rome, un couvent où se trouvaient des religieuses pures qui servaient la foi orthodoxe. Près d'elles se réfugia une vierge de douze ans, nommée Bertanouba, affable de figure, parfaite de taille, bien belle de traits et au visage parfait; elles la reçurent avec grande joie et lui demandèrent son nom. Elle leur répondit : « Je suis la baptisée Bertanouba ». Elles lui coupèrent les cheveux, la revêtirent des habits des religieuses, et elle resta entre leurs mains, soumise, parfaite en toutes les vertus. Quiconque la voyait était étonné de sa beauté, de sa forme et de sa prestance, de sa tranquillité et de son honnêteté. La mère des religieuses et toutes les sœurs l'aimèrent à cause de sa modestie et de sa beauté. Satan qui est l'ennemi de tout bien lui porta envie. Et il arriva que le roi Constantin cherchait une belle jeune fille pour l'épouser, et Satan la lui mit en tête<sup>3</sup> en lui apprenant que dans la montagne de la ville de Rome<sup>4</sup>, il y avait un couvent de religieuses où se trouvait une jeune fille à laquelle ne rassemblait aucune femme du monde en fait de beauté, de sagesse,

sont à la *Bibliothèque nationale* et ailleurs; je me contenterai seulement de citer les *actes* de cette sainte Sophia qui fut martyre avec ses trois filles : Pistis, Elpis et Agapi, c'est-à-dire : la Foi, l'Espérance et la Charité. Ce récit est conservé dans le *synaxare* copte au 30 Toubah, dans le *synaxare* éthiopien (cf. *Catalogue des manuscrits éthiopiens, gheez et amhariques de la Bibliothèque nationale*, p. 174, b).

1) Il faut entendre la vie de Parthénopée.

2) Allusion sans doute au *Labarum*, mais de manière à ce que les expressions soient exactement les mêmes que celles qui sont employées pour Théognoste. Les mots *In hoc signo vinces* étaient bien faits pour obtenir une immense popularité dans tout l'orient chrétien.

3) Il s'agit de Parthénopée.

4) Ce passage est significatif, parce qu'il montre bien que, pour un auteur égyptien, il ne pouvait y avoir de couvent ou de monastère que dans la montagne; peu importe d'ailleurs que Rome ait des collines et que près de cette ville il y ait les monts du Latium, car c'est une simple coïncidence.



d'honnêteté et de foi. Il demanda conseil à ses grands qui lui dirent : « Nous en avons entendu parler ». Comme son esprit était ému par le diable, le roi ordonna à ses gardes et à ses domestiques d'aller dans le couvent où se trouvait la jeune fille ; et lorsqu'ils l'eurent demandée avec insistance et qu'ils l'eurent vue, ils adorèrent sa beauté et sur le champ ils l'emmenèrent, sans en demander la permission à la supérieure. Les religieuses se mirent à pleurer sur elle ; elle pleurait aussi et leur disait : « Priez pour moi, afin que le Seigneur me sauve de cette tentation mauvaise ». Et lorsqu'ils l'eurent amenée au roi et qu'il se fut informé d'elle, ils dirent à la jeune fille : « Le roi te demande ». Elle ne cessa pas de prier jusqu'à ce qu'elle fût devant le roi ; elle se prosterna à terre et, quand elle se releva, elle vit une croix d'or sur son trône<sup>1</sup>. Son cœur fut encouragé. Lorsque le roi l'eut vue aussi belle qu'on le lui avait dit, il ordonna de l'introduire dans sa chambre jusqu'à ce qu'il fût libre pour entrer près d'elle. Lorsqu'il entra, il se jeta sur son lit : Bertanouba se leva, se prosterna à terre et lui dit : Vive mon Seigneur ! » Et le roi lui dit : « Bertanouba, je veux t'élever et t'honorer, car j'ai quitté toutes les femmes du monde afin que tu sois mon épouse, et non comme une esclave, mais comme une dame libre, afin que tu possèdes l'or pur et l'argent sans alliage, que tu te pares avec les vêtements (splendides) et les pierres précieuses, que tu portes des habits magnifiques, que tu enfanter pour moi des enfants aussi beaux que toi<sup>2</sup> et qui régneront après moi ». Quand le roi eut fini son discours, elle se tint debout sans lever son visage et elle lui dit, les larmes aux yeux : « Ecoute-moi d'abord, Monseigneur le roi ! Je suis ton esclave, me voici entre tes mains. Tu m'as promis des faveurs au-dessus de mon mérite. Je prie Dieu qui a accordé à David la royauté, qui a affermi Salomon dans la sagesse et dont tu as vu la croix sainte, de te conserver sur ton trône bien longtemps et (je lui demande) qu'il fasse que tous les rois de la terre soient soumis devant toi. Dis-moi maintenant, Monseigneur, ce qu'il faut faire :<sup>3</sup> si un homme a épousé une femme de ce monde, l'a possédée, lui a donné de la nourriture et des habits, et qu'un autre homme veut la lui enlever malgré elle, quelle est la loi des Grecs au sujet des gens de cette sorte ? » Le roi lui dit : « Celui qui viole la loi est un infidèle et non pas un chrétien. » Et

1) Le trône du roi.

2) Le texte dit : selon ta forme.

3) Littéralement : quelle est la décision.

Bertanouba lui répondit en se prosternant à terre : « Mon Seigneur le roi a parlé droit et il a raison dans sa réponse ; mais, si tu juges avec équité pour un homme mortel, comment jugeras-tu pour le roi du ciel et de la terre, quand tu lui auras enlevé sa fiancée pour la souiller ? Que lui répondras-tu, quand il te demandera raison, lui qui t'a donné cette grande gloire ? car, en vérité, si nous l'avons irrité en ce monde, nous ne pourrons plus supporter sa colère ». Le roi, ayant entendu cela, s'étonna de son esprit et de la sagesse ; craignant le Seigneur, il ordonna sur le champ de la reconduire dans son couvent. La mère supérieure et les religieuses la reçurent avec joie, remerciant le Seigneur Messie qui l'avait sauvée et l'avait ramenée sans tache. Et lorsque les religieuses l'interrogèrent, elle leur raconta tout ; elles glorifièrent Dieu, le protecteur de ceux qui se confient en lui.

« Quant à l'ennemi méchant, il ne cessa de combattre Bertanouba à laquelle il portait envie ; il alla vite dans le pays des Perses, adorateurs d'idoles, et il fit grand bruit au sujet de cette jeune fille. La nouvelle en parvint au roi qui était idolâtre, qui avait renié Dieu et qui avait de mauvaises passions. Il envoya une foule de soldats et écrivit une lettre insidieuse au roi Constantin, ayant peur que ses soldats ne rencontrassent les Grecs et qu'on ne les conduisît devant le roi. Il dit à ses soldats : « Allez au pays de Rome et demandez le couvent des vierges où se trouve Bertanouba. Quand vous l'aurez trouvée, enlevez-la et amenez-la ; voyagez nuit et jour ! quand vous me l'aurez amenée, je vous donnerai de grands honneurs ». Ils sortirent et se mirent en marche avec la peur des Romains. Arrivés au couvent où se trouvait la vierge, ils s'informèrent d'elle, comme s'ils voulaient se faire bénir par elle. L'ayant trouvée, ils furent stupéfaits devant sa beauté et ils furent certains qu'elle était bien l'objet de leurs recherches ; aussitôt ils l'enlevèrent avec une grande peur et ils allèrent avec elle vers le roi. Elle réfléchissait sur ce qu'elle devait faire pour ce grand combat, pire que le premier, car cette fois c'était un homme idolâtre : « mais peut-être, (se disait-elle), trouverai-je l'occasion pour être martyre de la vérité. » Et lorsqu'on la lui présenta, il (le roi) la regarda avec une grande passion, admira sa beauté ; mais elle ne daigna même pas le regarder et ne contempla même pas la magnificence de son pays, car son esprit (à la vierge) était dans les cieux près du Seigneur le Messie. Quant au roi, il ordonna à ses gardes d'orner ses chambres et d'y introduire la jeune fille. Quant à elle, comme elle baissait toujours son visage, il lui dit : « Es-tu Bertanouba dont j'ai tant entendu vanter la beauté que je n'ai



pu dormir ? Et maintenant j'ai atteint mon but ; maintenant je te donne la possession de trente villes, je te confie les clefs de mes trésors afin que tu possèdes l'or de la Perse, ses pierres précieuses et ses joyaux, et tu seras pour moi une femme libre que tous mes gardes adoreront et sous la puissance de laquelle ils seront rangés. » Alors elle lui dit : « Si je t'ai plu et si tu trouves que je suis digne de toi, alors je suis ta servante, je suis sous ta main et j'en suis joyeuse ; mais je suis bien fatiguée de la route qui était pénible : comme mes vêtements sont sales et que demain, c'est la fête de mon Dieu, j'ai besoin de vêtements et d'encens, j'ai besoin de me baigner pour être propre et digne de ta grandeur ; j'ai besoin de bois et d'un lieu isolé où personne n'entrera, afin de faire l'offrande à mon Dieu avant ton arrivée vers moi. Je veux donc que tu m'accordes ma demande, pour que ma joie soit complète. » Et le roi, tout joyeux et content, lui dit avec passion : « Je ferai avec plaisir tout ce qui te plaira. » Elle lui dit : « Il m'est venu à l'esprit que je mourrai avant toi, et c'est ce qui cause ma grande joie et ma consolation ; je veux que tu me jures, avec les serments de ton Dieu, que le jour où je mourrai tu ordonneras de porter mon corps dans mon pays, afin de le remettre à mes sœurs qui l'enterrent dans le cimetière de mes parents. C'est là le plus grand service que tu puisses me rendre. » Le roi se leva avec joie, lui jura par ses dieux qu'il accomplirait tous ses désirs, sortit d'auprès d'elle, fit un festin aux grands de son royaume et à tous ses soldats. Alors il prit de l'eau de rose, de l'encens et d'autres parfums, fit mettre des bûches de bois dans un endroit séparé, où il n'y avait personne, et commanda qu'on y allumât du feu. Quant à elle, elle se leva, elle lava son visage, ses mains et ses pieds ; elle laissa son cilice sur son corps et se revêtit d'habits blancs ; puis, elle se tint debout, elle fit sa prière, elle offrit l'encens, elle alla vers le feu et ferma la porte jusqu'à ce que le feu fût enflammé. Alors elle implora le Seigneur Jésus le Messie en disant : « O mon Seigneur, tu es mort pour moi, et moi, je dois mourir pour toi en ce moment, alors que ton signe est sur mon visage. Comme je suis pour toi une fiancée, je te prie, ô mon Seigneur, de recevoir mon offrande de ma main ; reçois mon âme, afin que je me prosterne devant ta mère, la vierge pure, dans toute ma virginité. » Alors elle jeta son corps dans le feu et rendit son âme (à Dieu). Les habits se collèrent à son corps, elle ne fut pas brûlée ; le feu ne toucha pas même à son corps<sup>1</sup> et pas

1) C'est la phrase même qui se trouve dans le III<sup>e</sup> fragment de Saint-Petersbourg presque mot pour mot, pour la légende de la seconde Théognosta.

un seul de ses cheveux ne fut consumé, et elle ne fut pas brûlée le moins du monde. Comme elle était restée longtemps sans sortir, les gardes ouvrirent la porte et la virent couchée au milieu du feu, morte. Ils furent étonnés et n'osèrent informer le roi ; ils se tinrent debout et pleurèrent sur sa jeunesse, jusqu'à ce qu'on entendit le roi. Et il se leva dans un grand effroi, il entra et, lorsqu'il vit son corps au milieu du feu, mort, il se frappa les mains l'une contre l'autre et dit : « En vérité, celle-là vainquit mon âme et s'est moquée de moi ; elle m'a chargé d'un grand fardeau de serments, afin que je fasse porter son corps dans son pays ». Et aussitôt il ordonna qu'on prît le corps, qu'on le revêtit de vêtements royaux ; on la portait comme si elle dormait, et avec elle, ils allèrent vers son couvent. Et lorsqu'on apprit cela à sa mère et à ses sœurs, elles sortirent au devant des Perses qui l'avaient amenée, et les Perses leur racontèrent tout ce qui était arrivé. Elles se réjouirent de sa pureté et rendirent gloire à Dieu, à qui soit la gloire éternellement. Que Dieu ait pitié de nous par ses prières : Amen. »

Il n'y aura personne parmi mes lecteurs qui ne juge d'après ce récit qu'on ne peut ignorer plus complètement les droits de l'histoire, de la géographie et de la raison ; mais la raison, la géographie et l'histoire perdent tous leurs droits en présence de ceux de l'imagination et de l'édification, et ceux qui liront cette belle histoire de la vierge Parthénopée qui habitait un couvent à Rome, alors que la vie monacale y était complètement inconnue, pourront savourer toutes les impossibilités du récit et s'édifier à leur aise. La conduite de Constantin est bien supérieure au point de vue moral à celle du roi des Perses : le roi orthodoxe tient en effet une conduite très honorable qui peut compenser sa conduite historique. Sans faire observer plus longuement toute l'absurdité du récit, je veux seulement dire au lecteur que cette légende eut une grande vogue en tout l'Orient et que c'est elle qu'on retrouve à peine changée dans l'histoire de saint Grégoire l'Illuminateur telle que nous l'a racontée Agathange qui, je suppose, était un historien formé à l'école des auteurs coptes<sup>1</sup>. Le roi d'Arménie où la scène se passe était Tiridate,

1) Cf. Langlois : *Collection des historiens d'Arménie*, I, p. 107-193.



un géant, et ce géant lutta toute une nuit et presque tout un jour pour violenter une jeune fille amenée aussi de Rome, sans pouvoir la vaincre, lui le géant : c'est toute la différence.

Un second exemple d'un autre genre va nous montrer la fertilité d'imagination qu'avaient les auteurs coptes. Au 21<sup>e</sup> jour de Mésoré, le *Synaxare* donne le récit suivant :

« En ce jour mourut la sainte Irène dont le nom veut dire *Paix*. Elle était la fille du roi Licinius qui lui fit bâtir un château, lequel avait 60 fenêtres et était entouré de 12 tours. Ce roi lui fit faire une table d'or, une coupe d'or, et tous les vases du château étaient en or et en argent. Puis, il chargea de l'instruire un vieillard qui resta à l'enseigner en dehors de la tour<sup>1</sup>. Elle avait alors six ans. Un jour elle vit en songe une colombe dans le bec de laquelle il y avait une feuille d'olivier que l'oiseau posa sur la table; ensuite vint un aigle avec une couronne qu'il posa aussi sur la table; puis vint un corbeau qui avait avec lui un serpent, et il le mit encore sur la table. Elle raconta le songe qu'elle avait eu à son maître qui lui répondit : « La colombe, c'est l'instruction par la Loi; la feuille, c'est le baptême; l'aigle, c'est la victoire; la couronne, c'est la gloire des justes; le corbeau, c'est-à-dire le serpent, c'est la persécution. Il n'y a pas moyen que tu ne combattes pour le nom du Messie ». Son père vint la visiter et lui demanda de faire régner sur elle un patrice<sup>2</sup>. Elle le pria d'attendre encore trois jours. Elle se coupa les cheveux et se présenta devant les Idoles qui étaient dans la tour pour leur demander conseil au sujet du mariage : elles ne lui répondirent point. Elle leva ensuite les yeux au ciel et dit : « O Dieu des chrétiens ! guide-moi vers ce qui te sera agréable ! » Un ange lui vint du ciel et lui apprit que « le lendemain l'un des compagnons de Paul l'Apôtre entrerait dans la ville et la baptiserait » ; et (en effet) il lui envoya un des disciples de l'apôtre Paul qui la baptisa. Lorsque son père et sa mère revinrent, elle leur apprit qu'elle était devenue chrétienne. Son père la fit sortir (du château et l'amena) au milieu de la ville; il ordonna de lui mettre des liens et de la jeter sous les pas des chevaux pour qu'elle fût foulée aux pieds. Et quand cela lui eut été fait, elle n'en ressentit aucun mal. Les parents s'éton-

1) C'est-à-dire : qui l'enseignait du dehors, sans entrer dans le château ni dans la tour.

2) C'est-à-dire : la marier avec un patrice.

nèrent et crurent au Messie ; ils quittèrent la capitale du royaume et allèrent dans le château. Et lorsque le roi voisin apprit cette nouvelle, il vint à la ville et leur proposa de retourner dans leur royaume, mais ils ne le firent pas. Le roi s'empara de la ville, tourmenta la sainte, lâcha contre elle des lions et des serpents, lui mit au cou une grosse pierre. Ensuite ses parents firent venir le prêtre qui l'avait baptisée et il les baptisa avec 300 personnes, serviteurs, servantes et gens de la ville. Ensuite Numérien la demanda et la conduisit à la ville d'Iselônika ; il la tourmenta, l'enferma dans un taureau d'airain que Dieu brisa pour en faire sortir la sainte. Alors Numérien mourut et Sapor régna. Et lorsqu'il l'eut fait venir, il la perça de sa lance et elle rendit son âme ; mais le Seigneur la ressuscita. Le roi se prosterna devant elle et crut au Messie, et avec lui un grand nombre des habitants de la ville. Alors son père et sa mère moururent ; quant à elle, la force divine la transporta à Ephèse où elle fit beaucoup de prodiges. Et sa confession eut lieu devant les rois de Perse, de Macédoine et de Constantinople. Et après cela, elle mourut avec grand honneur. Que sa prière soit avec nous : Amen. »

Je n'ai pas besoin de faire observer à mes lecteurs les absurdités et les impossibilités d'un tel récit : ce que je veux par contre leur faire observer, c'est que le rôle de cette jeune fille de seize ans qui confesse sa foi au Christ devant les rois de Perse, de Macédoine et de Constantinople, joue un rôle fort analogue à celui de Théognoste en Ibérie, sauf le martyre ; et en second lieu c'est que ce récit se rapproche beaucoup des contes de l'ancienne Égypte où l'on voit le *Prince prédestiné* enfermé dans un château afin d'éviter le destin qu'on lui a prédit, en sortir pour épouser la fille du prince de Naharina (la Mésopotamie) enfermée elle aussi dans un château et à la fenêtre de laquelle le jeune homme arrive en volant, etc. Le mélange des rois de Macédoine, de Constantinople, de Perse, qui vivent en même temps que les disciples de saint Paul, tout cela en dit long sur la valeur de cette légende, sans parler de ce roi Licinius dont les États sont voisins de ceux de Sapor, c'est-à-dire de la Perse. On est vraiment confondu en face de tant d'imagination et de



naïve ignorance. On comprendra ainsi qu'Irène ait pu convertir les gens d'Église comme Théognoste convertit les Ibères. La méthode est toujours la même et les résultats concordent bien : il n'y a que les détails qui varient un peu.

Dans les deux exemples que je viens de citer, les rois chrétiens ou païens jouent un grand rôle ; dans le dernier que je vais faire passer sous les yeux du lecteur, l'un des plus grands saints de l'Église orientale se met lui-même en scène. Cette *histoire* est prise du *Synaxare* au même jour que celle de Bertanouba ; elle commence ainsi :

Encore en ce jour mourut la sainte Sophie. Écoutez son histoire sainte, exquise, pure. Il y avait un patrice nommé Théognoste <sup>1</sup>, le favori des grands rois purs, Arcadius, et Honorius ; de sa femme Théodora il n'avait pas eu d'enfant jusqu'à sa vieillesse. Et cette femme était obéissante à son mari ; ils étaient riches, ils avaient une bonne réputation pour l'obéissance, et son mari (à la femme) était vizir du roi. Le roi lui disait souventes fois : « Va dans le palais du père patriarche, afin qu'il prie sur toi et que tu te donnes une descendance qui te succédera. » Et lorsqu'il s'avança de jour en jour, il dit la parole du roi à Théodora, sa femme. Ils vinrent tous deux dans l'église de mon humilité, à moi, Jean, et me découvrirent leur secret <sup>2</sup>. Je leur dis : « La main de Dieu est sur le cœur du roi, et peut-être a-t-il dit cette parole par une prophétie. » Je les fis entrer dans l'église et priai pour eux disant : « Celui qui a exaucé Rebecca en lui donnant Jacob <sup>3</sup> et qui a exaucé Anne en lui donnant Samuel (est) celui qui fera paraître de vous une merveille (semblable), qui vous exaucera et vous accordera ce que vous lui demandez <sup>4</sup>. » J'ordonnai tout de suite qu'on me donnât un peu d'eau du baptistère et un peu d'huile de la lampe ; je les en oignis, et ils rentrèrent chez eux en paix. Au bout de neuf mois, ils donnèrent naissance à cette Sophie enviée qui a illuminé de sa lumière notre vie tout entière. Quand ils l'eurent mise au monde, ils la portèrent à l'église à

1) C'est le nom masculin de Théognostos pour Théognosti au féminin.

2) La narration est ainsi mise dans la bouche de Jean, archevêque de Constantinople, et ce Jean n'est autre que saint Jean Chrysostome.

3) Rebecca était en effet âgée, et c'est ce qui justifie la mention qui en est faite, car autrement cette mention serait assez mal choisie.

4) Littéralement : exaucera accordant votre prière.

la fin des jours de sa purification <sup>1</sup>, en disant : « O notre père, voici le fruit de tes bénédictions ! » Je la bénis, je rendis gloire à Dieu pour un don (si) rapide et je leur dis : « Glorifiez Dieu et affermissez-vous dans la foi en son nom jusqu'à la fin. » Alors la nouvelle parvint au roi qui s'en étonna et rendit gloire à Dieu pour ce qui venait d'arriver. Et quant à sa mère <sup>2</sup>, elle l'éleva en la meilleure des manières, jusqu'à ce qu'elle eût cinq ans, car elle était belle de figure, fleurie de visage et de taille comme l'ivoire <sup>3</sup> (*sic*). Ses parents lui firent construire une belle chambre sur la terrasse de son appartement à l'imitation du balcon des rois Arcadius et Honorius, afin que personne ne la vît. Ensuite son père embellit cette chambre avec de l'or pur, des pierreries, des perles précieuses, comme la parure des étoiles du ciel ; il dressa des lits d'ivoire et des lanternes d'or, il planta en terre une croix d'or afin que (la jeune fille) pût se prosterner devant et qu'elle s'en signât. Et lorsqu'elle eut grandi quelque peu, un des plus nobles patrices nommé Castor, la demanda en mariage à ses parents ; et, lorsqu'elle eut accompli quinze ans, il se maria avec la jeune fille d'un mariage légitime et selon l'avis du roi. Et ce jeune homme, nommé Castor, n'avait ni père, ni mère, car ils étaient morts de la peste qui se produisit en ce temps. Et après cela, ces enviés perdirent... <sup>4</sup>. Alors, voici que cette enviée Sophie, enfanta de ce jeune homme trois enfants dont vous allez savoir les noms : elle appela le premier Etienne comme le nom de celui qui fut le premier des martyrs, et le deuxième Paul comme le nom de l'Apôtre saint, et le troisième Marc, comme le nom de Marc l'évangéliste. Et après cela, le jeune Castor le patrice, son mari, mourut. Et le roi ordonna qu'Etienne, l'aîné des garçons, prît la place de son père à la droite du roi, et que Paul, son frère fût à la gauche, et ils étaient orthodoxes selon la croyance de la foi de leur mère. Après cela, les parents de cette enviée Sophie moururent, le père le premier et la mère la seconde. Et quant à la sainte Sophie, elle resta seule avec ses trois enfants, ayant hérité de grands biens de son père et de son mari. Alors voici qu'elle pensa dans son cœur, disant : « Voici que mes parents sont allés vers Dieu et ils ont laissé de grands biens qui n'ont pu les empêcher de

1) C'est-à-dire : de ses relevailles.

2) C'est-à-dire : Théodora, mère de Sophie.

3) Cette figure est si insolite, même pour un ouvrage arabe ou copte, que je regarde le passage comme incomplet par suite de l'omission de plusieurs mots.

4) Il y a également ici une phrase d'omise, sans que le mss. indique quelque omission que ce soit.



mourir, et l'autre homme à qui je suis devenue une aide pour faire ce qui est dans la loi, il est parti, lui aussi, dans le chemin de tout le monde et les richesses n'ont pu lui servir de rançon contre la mort ! Et moi aussi, Dieu me dit : « Prépare-toi à les suivre ! car le tour de la mort viendra aussi pour toi. » Si je reste dans le monde à cause de mes enfants, les rois ne me laisseront pas tranquille et m'obligeront à me remarier avec un second homme ; et Dieu me détestera, et je serai étrangère à mes parents et à mon mari. Et si je dis encore que j'irai vers un couvent pour être religieuse, les entrailles de mon cœur seront consumées à cause de mes enfants et l'on brûlera le couvent à cause de moi. Que dois-je donc faire maintenant ? Je me lèverai pour aller à l'église du Patriarche et en tout ce qu'il me conseillera, je lui obéirai. » Et cette femme sainte se leva, elle se présenta au palais vers mon humilité, à moi, Jean, langue d'or<sup>1</sup> et elle demanda après moi, car on lui avait dit que j'étais à l'église de la sainte Marie, à prêcher le peuple. Quant à elle, elle dit au portier : « Va dire à mon père *Langue d'or* que Sophie, fille du roi (*sic*) digne d'être envié, le patrice Théognoste, veut se présenter devant lui. » Et lorsque j'entendis cela, je lui envoyai deux femmes sages, deux veuves qui servaient dans l'église, afin de la faire venir avec grand honneur ; elle entra dans une salle isolée de l'église jusqu'à ce que j'eusse fait l'offrande pour le peuple, le roi et ses enfants à elle, sans qu'ils connussent l'arrivée de leur mère. Après la messe j'entrai dans la salle, moi avec Marc l'archiprêtre et un chef ; puis j'ordonnai de faire venir cette femme pure Sophie. Depuis le jour où je l'avais baptisée, je n'avais plus vu son visage. Lorsqu'elle fut entrée, elle tomba à mes pieds, pleurant et disant en la langue propre aux rois : « O mon seigneur le patriarche, que ferai-je afin de sauver mon âme dont le monde entier n'est pas digne<sup>2</sup> ? » Je lui répondis : « O ma fille, si tu sais que le monde n'est pas digne de ton âme, tu sais maintenant comment s'opérera ton salut par rapport à lui : ce que tu as entendu dans l'église, de tes propres oreilles, (fais-le). » Et moi, comme je voyais le Saint-Esprit parlant par sa bouche, je lui dis : « J'ai confiance que Dieu que la prophétie du roi qui a parlé à ton père avant ta naissance, s'accomplira pour toi. » Quant

1) Pour bouche d'or. On voit que saint Jean Chrysostome n'hésite pas à s'attribuer le surnom que lui donna la postérité ; son humilité serait en défaut, s'il était réellement l'auteur de ce récit.

2) Cf. *Matth.* xvi, 26.

à elle, elle tira ce qu'elle avait apporté en fait d'offrandes et c'était une somme de 700 dinars <sup>1</sup>, et elle retourna chez ses enfants venant du château du roi. Lorsqu'elle entra dans sa chambre, elle pria et demanda instamment au Seigneur de lui révéler ce qui devait lui faire opérer le salut de son âme. Elle ne dormit point cette nuit ; mais elle resta prosternée devant cette croix d'or, priant le Seigneur et sa mère la Vierge. Tout à coup le lieu fut illuminé d'une lumière beaucoup plus éclatante que celle du soleil, et voici qu'une nuée de lumière entra vers elle par une fenêtre et brilla au milieu de la chambre. Quant à cette sainte femme, Sophie, en voyant cette lumière, elle eut peur et s'écria : « O Jésus, roi de vie, secours-moi ! » Aussitôt du milieu de la nuée lui apparut la vierge Marie ; elle lui adressa la parole : « Me connais-tu, Sophie ? » — Quant à elle, elle lui dit : « Non, Madame. » — Et Marie lui dit : « Je suis Marie, la vierge, la pure, la mère de vie. Si tu veux contenter Dieu, car il ne t'appellera point de cette ville <sup>2</sup>, lève-toi et suis-moi. Je te demande en mariage pour mon fils. » Quant à Sophie, elle se jeta aux pieds de la sainte Marie, elle fut comme si elle était en songe, ne sachant pas ce qui lui arrivait. Le lendemain, elle se trouva sur la montagne des Oliviers, en haut de la ville sainte, Jérusalem.

Il y avait là un monastère de vierges, élevé sur la montagne, taillé dans un rocher, nommée *monastère de la Communauté*. Il y avait une vierge qui était la supérieure, la sainte Euphémie <sup>3</sup>, qui plusieurs fois avait vu les Anges de Dieu chanter dans l'église de la Résurrection et au Golgotha où l'on avait crucifié Jésus le Messie. Et pendant qu'elle était debout, occupée à prier, tout à coup une lumière brilla, et voici qu'un ange lui apparut et lui dit : « Euphémie, Euphémie, la vierge pure <sup>4</sup> est revenue au monastère cette nuit, elle et son fils ; et vous savez ce qui est écrit : « Soyez éveillés pendant la nuit, de peur que l'époux ne vienne <sup>5</sup>. Maintenant lève-toi et sors en dehors du monastère ; tu trouveras ce vase élu ; prends-le et passe avec lui en ce lieu. » Aussitôt, il disparut. Quant à la sainte Euphémie, elle prit avec elle deux vierges saintes et elles sortirent le matin au moment de l'aurore ;

1) Environ 10.000 francs.

2) C'est-à-dire : tu ne mourras pas à Constantinople.

3) Ce nom est connu par ailleurs. — Voir E. Amélineau : *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*, t. I, p. 21-68.

4) Il s'agit de la vierge Marie.

5) Cette parole ne se trouve pas dans l'Écriture ; c'est une allusion au ch. xxv de l'Évangile de saint Matthieu.



elles trouvèrent Sophie assise, enveloppée dans un manteau de soie et d'or, et la croix d'or qui était plantée dans la chambre <sup>1</sup> était plantée devant elle. Quant à l'enviée Sophie, elle ne savait point qu'elle était sortie de sa chambre ; mais elle pensait qu'elle était en songe. Lorsque la supérieure la vit, elle en fut effrayée, parce qu'elle pensait que c'était la reine, la femme du roi Arcadius : elle tomba à terre. Quant à la sainte Sophie, ses yeux s'ouvrirent, elle vit cette petite colline, le monastère et cette vierge prosternée devant elle ; elle eut peur et fut stupéfaite ; puis, elle dit dans sa langue : « Dieu est un ! » car elle était des gens de Constantinople et ne savait pas la langue des habitants de la ville sainte ; mais elle fit signe de sa main, en disant : « Passez-moi dans ce monastère. » Comme elle leur parlait dans sa langue, elles ne la comprirent point. Elles la conduisirent cependant dans le monastère : le soleil était déjà levé et toutes les vierges s'étaient rassemblées pour voir cette merveille. Et il y avait une vierge nommée Akhroussa <sup>2</sup> (la muette) qui avait été servante chez l'un des patrices dans la ville de Constantinople ; elle s'était enfuie de chez son maître et elle était restée tranquille en ce couvent. Quand elle eut examiné le visage de la sainte Sophie, elle fut étonnée et s'écria d'une grande voix, disant : « O Madame Sophie, comment as-tu laissé ta chambre garnie d'or pour venir ici ? qui t'a gardée et conduite ? Où sont tes trois enfants, les rois chéris : Etienne, Paul et Marc ? Tes parents étaient morts avant mon départ de Constantinople. » Quant à Sophie, lorsqu'elle eut entendu sa langue, elle se réjouit, leva les yeux et dit : « J'ai laissé tout cela pour mon Seigneur Jésus le Messie ; c'est lui qui m'a guidée jusqu'ici. » Alors elle l'embrassa et se réjouit d'avoir trouvé quelqu'un qui parlât son langage. Alors cette sainte honnête apprit à la femme tout ce qu'il lui était arrivé et comment la nuée l'avait portée depuis Constantinople jusque là. Alors Akhroussa parla à la mère supérieure et aux sœurs vierges ; la supérieure envoya raconter le tout à l'archidiaque et l'archidiaque informa le père patriarche de Jérusalem de tout ce qui était arrivé à Sophie. Le patriarche anba <sup>3</sup> Théodore se rendit à pied au monastère des vierges, il vit de ses yeux cette merveille et la gloire du grand roi Jésus le Messie ; il pensa disant. « Nous craignons qu'il

1) Dans sa chambre à Constantinople.

2) C'est bien ainsi qu'est écrit le mot اخروسا = la muette ; mais il y a un autre nom احروسا qui signifierait : celle qui garde et peut-être est-ce ce dernier mot qui est la bonne leçon.

3) Ce mot signifie : notre père, pour ابونا.

n'arrive à cette ville un malheur de la part du roi et de ses trois enfants ' ». Il écrivit aussitôt dans une lettre tout ce qui était arrivé et l'envoya au roi pur, Arcadius. Et pendant que la lettre était en chemin et qu'elle n'était pas arrivée, car ceux qui la portaient restèrent trois mois en chemin, voici que ses fils, étant rentrés dans leur maison et n'ayant pas trouvé leur mère, déchirèrent leurs vêtements et parcoururent tous les lieux sans la trouver. Ils informèrent le roi de tout cela ; il s'attrista beaucoup et s'étonna de ce qui avait eu lieu. Un méchant homme s'avança vers les enfants de Sophie et leur dit : « J'ai vu votre mère dans le palais du patriarche. » Pour eux ils se hâtèrent de se rendre à l'église avec leurs habits déchirés, la tête couverte de poussière, criant avec tous leurs serviteurs : « O notre père le patriarche, rends-nous notre mère ! sinon, nous mourrons à cause d'elle. Secours-nous, ô notre saint père, car le feu s'est enflammé dans nos entrailles. Vive le Seigneur le Messie ! si tu nous regardes avec pitié en cette heure si difficile, nous et elle, nous serons à jamais sous les ordres de l'Eglise. Donne-nous seulement notre mère, que nous puissions voir son visage, car nos entrailles sont déchirées ; sans cela, nous nous donnerons la mort en nous étouffant ou en nous noyant dans les eaux de la mer. » Et quant à son fils le plus jeune, Marc, il se jeta dans la poussière en dehors de la porte de l'église et devint comme les morts<sup>1</sup>. Quand l'archipêtre m'eut raconté tout ce qui avait eu lieu, je me levai et descendis dans la salle de l'église ; j'ordonnai que personne n'y entrât, sinon ses trois enfants. En entrant, ils se prosternèrent à terre à mes pieds, pleurant amèrement, et c'est avec peine que je les fis se relever ; ensuite je baisai leur tête et signai leur cœur du signe de la croix jusqu'à ce qu'ils fussent en état de me parler ; et moi aussi, je pleurai beaucoup, parce que je voyais ces trois jeunes hommes dans cette tristesse. Alors ils me dirent : « O notre seigneur père ! on nous a appris que notre mère est chez toi ! ne nous néglige pas, car nous mourrions. Aie pitié de nous, ô notre père, car nous ne la ferons jamais sortir de ton obédience. » Pendant qu'ils me parlaient ainsi, tout à coup l'Ange du Seigneur m'effleura le côté (de son aile), me disant : « Jean, la femme que cherchent ces gens est maintenant dans la ville sainte, dans l'un des monastères de vierges ; dans trois mois, il vous arrivera une lettre à son sujet. » Et l'Ange me raconta tout ce qui était arrivé.

1) Les enfants de Sophie.

2) C'est-à-dire : s'évanouit et devint insensible.



Quant à moi, je me retournai vers ses fils et je leur racontai tout ce que l'Ange m'avait appris : ils rentrèrent chez eux dans une grande tristesse. Quant à la sainte Sophie, elle se livra à une dévotion pénible, s'attacha à la dévotion fréquente avec la faim et la soif<sup>1</sup> : elle ne mangeait que de samedi en samedi, ne goûtait absolument pas de pain ; mais seulement quelques grains mouillés avec de l'eau, et le Dieu bon la guidait selon sa volonté.

« Au bout de trois mois, la lettre arriva au patriarche de Constantinople et on la remit au roi. Après l'avoir lue, il admira qu'une nuée l'eût transportée sur le mont des Oliviers : puis ce roi aimant Dieu, Arcadius, se prosterna devant Dieu et son cœur s'attrista ; il se leva ensuite, vint vers l'église, demanda après moi et me donna la lettre du patriarche. Alors il me dit : « Que ferons-nous pour conserver des enfants qui sont parmi les grands de l'Empire ? » Et je lui répondis : « Personne ne peut s'opposer à la puissance du Seigneur le Messie ; mais appelle-les ici. » Le roi envoya deux chambellans pour leur dire : « Le roi et le patriarche vous prient de venir. » Ils se levèrent tous les trois, ils se présentèrent à l'église avec un visage changé par le chagrin et la tristesse. Entrés dans l'église, ils élevèrent la voix, disant : « O notre père, amène-nous notre mère, car nous mourrons à cause d'elle. Que le secours de tes prières nous vienne en aide, car notre cœur est épuisé par le chagrin et la tristesse. Nous savons que si elle était morte ou si elle avait été dévorée par les lions, le Seigneur le Messie pourrait nous la ressusciter par tes prières pures. » Le roi leur remit la lettre, et, quand ils l'eurent lue, leurs yeux firent couler des larmes en abondance, et ils dirent : « Nous ne resterons jamais sans notre mère ! » Quand le roi eut connu la douleur de leur cœur, la grandeur de leur tristesse, il écrivit une lettre royale pour la ville de Jérusalem, afin qu'on les reçût et traitât convenablement. Ils prirent beaucoup de richesses, montèrent sur un navire et se mirent en route sur mer, ils restèrent six mois avant d'arriver à la ville de Jérusalem.

« Quant à celui qui sait toutes choses avant qu'elles arrivent, il ne voulut pas faire perdre la peine de leur mère<sup>2</sup>, car son corps était épuisé à cause de la grandeur de sa dévotion ; elle tomba malade le 11 du mois de Toubah, qui est le jour de l'onction<sup>3</sup> de Notre Seigneur

1) C'est-à-dire : se livrer à de grandes mortifications, sans manger, ni boire.

2) C'est-à-dire : ne voulant pas lui faire perdre le fruit de ses mortifications.

3) C'est-à-dire : le jour où le Christ fut baptisé dans le Jourdain ; ici l'auteur

Jésus le Messie, et certes la vierge pure, reine de vérité, se présenta à elle, lui disant : « O chère Sophie ! » Elle dit : « Oui, Madame, me voici ! je t'aime de tout mon cœur et de toute mon âme. » — La vierge Marie lui dit : « Viens chez moi, dans le repos, dans le royaume de mon Fils ; dans dix jours à partir de la fête commémorative <sup>1</sup>, je viendrai pour te faire monter vers les cieux. Tes trois enfants sont venus vers toi, et tu les verras avant ta mort ; recommande-leur de suivre ton chemin, afin que leur séjour soit dans les lieux où tu seras ; et quant à ton corps, on le portera dans la ville de Constantinople, et on le placera dans la chambre où tu as fait tes prières ; on consacrera ta maison pour (en faire) une église au nom de mon Fils ; de grands prodiges y seront opérés et en cette église on se réunira pour l'éternité. » — Et la sainte Sophie lui dit : « O Madame la reine, mère de vie, protectrice du monde, tu m'as raconté toute chose ; mais que rendrai-je au Seigneur pour le prodige qu'il a fait en ma faveur ? » Et la Vierge resta toute la nuit (près d'elle), la consola, puis elle la quitta. A partir de ce jour, la sainte Sophie ne goûta rien de ce qui est au monde, jusqu'au moment de sa séparation du corps, et le vingtième jour de Toubah, dont le lendemain est la fête de la mère de Dieu <sup>2</sup>, ses enfants arrivèrent à Jérusalem avec la lettre du roi et une grande foule de soldats. L'émir de la ville sortit à leur rencontre avec le patriarche ; on les fit entrer dans la ville avec une grande gloire et, lorsqu'ils se furent prosternés dans les endroits saints, ils s'informèrent au sujet du mont des Oliviers et leur <sup>3</sup> montrèrent la lettre du roi. Après l'avoir lue, ils s'étonnèrent de ce qui avait eu lieu, et le père patriarche marcha devant eux vers l'endroit où était le couvent de leur mère, après avoir laissé les soldats et l'émir à l'intérieur de la *Maison sainte* <sup>4</sup>, en se disant : « Peut être ils entraient dans le couvent et les religieuses auraient peur des soldats ». A leur arrivée, ils frappèrent à la porte ; on la leur ouvrit et le patriarche entra seul avec les trois moines <sup>5</sup> (sic), et, lorsqu'ils virent leur mère en sachant que l'on doit le baptiser du saint chrême, le fait faire par Jésus-Christ, quoique cela n'ait pas eu lieu.

1) C'est-à-dire : après la fête qui retrace la mémoire du baptême de Jésus.

2) C'est le 21 Toubah que les Coptes célèbrent la mémoire de la mort de la Vierge.

3) C'est-à-dire : à l'archevêque-patriarche et à l'émir.

4) C'est le nom arabe de Jérusalem, *Beit el Mouqaddas*.

5) Je ne vois ici qu'un simple lapsus de l'auteur, à moins qu'il n'ait voulu dire qu'on avait habillé les enfants en moines pour les faire entrer dans le couvent.



cette grande modestie, ils pleurèrent beaucoup, arrachèrent leurs cheveux, déchirèrent leurs habits et jetèrent de la cendre sur leurs têtes <sup>1</sup>. Et quant à leur mère, elle leva les yeux au ciel et dit : « Que dirai-je, ou comment te remercierai je, (Seigneur), pour tout ce dont tu m'as comblée? car, lorsque j'arrive à ma dernière heure, tu m'as envoyé mes enfants afin que je les voie ! » Et lorsque les enfants l'eurent embrassée longuement, qu'ils eurent fait toucher leur visage à son corps en se faisant bénir et en pleurant, elle leur parla avec attention disant : « O enfants de mes flancs et joie de mon âme, patientez un peu, jusqu'à ce que je vous aie fait toutes les recommandations que j'ai à vous dire. Le temps est passé, et la vierge pure, sainte Marie, viendra bientôt pour tenir un engagement qu'elle a pris avec moi cette nuit. » Et elle leur raconta ce qui était arrivé, comment elle avait été transportée de la ville de Constantinople ; elle leur apprit toute l'adoration de Dieu (qu'elle avait faite), leur recommanda de donner des biens et de l'argent au monastère des vierges, disant : « Ce sont elles qui m'ont reçue et m'ont bien traitée, quoique je fusse étrangère. » Elle passa toute cette nuit qui est la veille du vingt et unième jour de Toubah, à prêcher les recommandations de la vie <sup>2</sup> jusqu'au chant du coq, et elle leur dit : « Je vous confie à Dieu, ô mes enfants ; voici la reine en vérité qui arrive vers moi ! » Et lorsqu'elle eut pris congé de ses enfants et de toutes les vierges, elle fit trois fois le signe de la croix sur son visage, ouvrit la bouche et rendit l'âme, le vingt et unième jour du mois de Toubah ; le jour de la fête de la vierge, mère de lumière. A ce moment, une grande lumière brilla et toutes les vierges entendirent le chant des Anges en avant de son âme ; on ensevelit son corps avec une étoffe de soie, on l'embauma avec des parfums agréables et on le plaça dans un cercueil de marbre pendant trois jours, en attendant que les ouvriers eussent préparé un cercueil d'or ; on y plaça son corps, on le transporta vers la ville de Constantinople, on le conduisit dans la chambre (qu'elle avait occupée) et on le plaça sur un lit d'ivoire incrusté d'or. Une grande foule se réunit en ce moment pour voir la merveille et se prosterner devant son corps béni. Comme devant tous les martyrs, plusieurs prodiges et vertus s'opérèrent par son corps. Quant au roi et à ses enfants (à Sophie), ils me demandèrent conseil, disant : « Cette maison appartient au Messie, et il n'est pas raisonnable qu'elle soit

1) Le texte est fautif en cet endroit, et dit : *jetèrent la porte sur leurs têtes*.

2) C'est-à-dire à faire les recommandations qui mènent à la vie céleste.

habitée par des hommes, si ce n'est le Messie et ses adorateurs <sup>1</sup>. » Quant à moi, je ne fis pas négligence, j'y entrai, je l'arrosai de l'eau de la purification et je la consacrai au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit : je lui donnai le nom de la sainte Sophie (qu'elle a gardé) jusqu'à ce jour, et c'est en elle que le roi fait l'offrande <sup>2</sup>. Quant à nous, ô mes amis, envions la conduite de cette sainte et ses nobles vertus, pour obtenir sa faveur, pour aimer et donner des faveurs aux hommes qui appartiennent à Jésus le Messie. Que le Seigneur nous protège par ses prières. »

Tel est ce récit bien long pour ce qu'il nous apprend d'historique, car il ne nous apprend absolument rien de ce chef, sinon que saint Jean Chrysostome a vécu durant les règnes d'Arcadius et d'Honorius, ce que nous savions sans doute déjà : tous les autres détails sont de la plus insigne fausseté. Nous connaissons les noms des patriarches qui ont vécu du temps de saint Jean Chrysostome ; il n'y en a aucun du nom de Théodore ; l'église de Sainte-Sophie existait depuis longtemps, puisque saint Grégoire de Nazianze y prononça quelques-uns de ses discours les plus réputés, avant et sous le règne de Théodose ; cette basilique ne put donc avoir pour cause la donation d'une sainte femme nommée Sophie. Nous savons par ailleurs que le nom de *Sophie* fut donné à cette église en l'honneur de la *Sagesse* divine. Tout cela est fort connu ; mais ce n'était pas suffisant, assez édifiant pour un auteur copte et cet auteur a imaginé le récit que je viens de rapporter d'après l'abrégé du *Synaxare*. Cette histoire est attribuée par l'auteur à saint Jean Chrysostome, qu'il appelle *Langue d'or* au lieu de *Bouche d'or* ; saint Jean Chrysostome est déjà évêque avant la naissance de Sophie qui se marie à quinze ans, qui a trois enfants qu'elle élève et ses trois enfants ont l'âge d'occuper à la cour d'Arcadius

1) On pourrait entendre que le Messie y habitait comme homme ; ce serait une erreur, à moins de croire qu'il y habitait comme un homme *spiritualisé* ; le scribe a simplement voulu dire que l'église était la maison de Dieu et des chrétiens.

2) C'est-à-dire : une *basilique*, dans le sens étymologique.



des charges importantes, lorsque leur mère est enlevée à Jérusalem, où ses enfants vont la chercher, où elle meurt; on ramène le corps de la sainte à Constantinople où l'on fait de sa maison l'église basilique de Constantinople, toujours pendant le règne d'Arcadius et le pontificat de Chrysostome. En demandant un laps de trente années pour que tous ces événements s'accomplissent, je ne serai pas taxé d'exagération. Or, saint Jean Chrysostome fut sacré évêque de Constantinople le 26 février 398, et mourut vers 406, après un court pontificat où il trouva plus de déboires que de consolations et de succès; de même Arcadius qui était monté sur le trône en 393 mourut en 408, deux ans environ après saint Jean Chrysostome. Où prendre les 30 ans nécessaires au récit? où prendre seulement les 15 ans pour la naissance et la nubilité de Sophie? Rien ne peut donc soutenir l'examen dans ce récit légendaire.

J'ai voulu citer ces récits en entier afin de montrer aux lecteurs de la *Revue* quelle était la manière de raconter des auteurs coptes, comment ils entendaient la littérature, la vraisemblance et l'authenticité des œuvres, comment ils entendaient tout d'abord leur conserver l'allure des récits légendaires que leur avait transmis l'antiquité. Et non seulement on cherchait avant tout à contenter le besoin de surnaturel qui est resté encore si vivace dans tout l'Orient; mais je le crois bien, ces auteurs tenaient surtout à certifier la puissance de leur religion et à montrer qu'elle était supérieure à toutes les autres. Les nombreux prodiges qu'ils font éclore dans les *actes* de leurs saints et de leurs martyrs n'ont pas d'autre but; les *vies* et les ascèses des moines vont aussi à une fin semblable : le christianisme est exalté et le lecteur édifié. Malheureusement l'examen critique des faits prétendus historiques ne laisse debout aucun de ces prodiges, ni même aucun des faits dits historiques auxquels on les a voulu mêler. De même que l'histoire de Frumentius, l'apôtre de l'Abyssinie, n'est pas le moins du monde conforme à l'histoire et aux habitudes égyptiennes, de même aussi l'histoire de

Théognoste, qui se passait en Ibérie, ne peut aucunement se prévaloir d'être conforme à la vraisemblance et à la raison; par contre, si le premier de ces récits accuse trop de dissemblance avec ce que faisaient les Égyptiens, le second accuse, lui, trop de ressemblance avec les habitudes de l'Égypte et trahit son origine égyptienne. Dans les récits qui avaient l'Afrique connue d'eux pour théâtre, les auteurs coptes péchaient par trop d'imagination et d'invraisemblance; dans ceux qui au contraire se passaient en dehors de l'Égypte, ils péchaient par manque d'imagination et l'invraisemblance, pour venir d'une cause différente, n'en était pas moindre. Ici la seule chose qui soit vraie, c'est qu'à une certaine époque l'Abyssinie se convertit, comme l'Ibérie adopta la foi chrétienne; nous le savions assurément puisque l'une et l'autre sont restées attachées à leurs croyances religieuses. Nous arriverions à la même conclusion si nous nous occupions du martyre de Jacques l'Intercis; mais déjà se dégage des pages que l'on vient de lire la conclusion intéressante que les auteurs coptes ne se cantonnaient pas seulement dans leur pays, qu'ils se tenaient au courant de ce qui se passait dans les pays éloignés du leur, qu'ils trouvaient dans les faits qu'on leur rapportait, comme on les rapporte en Orient, ample matière à leurs romans; que les faits, il les arrangeaient ensuite à leur manière, à leur goût national, et ils les arrangeaient de telle sorte que du premier coup ils savaient les rendre parfaitement incroyables, parfaitement anti-historiques et anti-rationnels. La Perse, l'Arménie, l'Empire romain lui-même leur offrirent ample matière à mettre en récits; aujourd'hui c'est la Géorgie et l'Empire romain qui ont été le sujet de cette démonstration, avec une échappée sur l'Arménie; mais il est bien certain que l'Empire romain, la Géorgie et l'Arménie firent de même pour l'Égypte, et sans doute aussi la Perse; nous le verrions plus en détail en examinant les *Actes* de saint Jacques l'Intercis, où nous trouverions la Perse, l'Arménie, l'Ibérie et l'Égypte réunies dans le même récit.



La conclusion de cet article, c'est que le récit de Rufin, celui qu'il dit avoir recueilli des lèvres du roi de Géorgie devenu officier dans l'armée romaine, provient en ligne droite des œuvres de la littérature copte dont il lui fut donné connaissance pendant son séjour en Égypte, au milieu des moines de Nitrie et de Scété, et son affirmation à propos du roi de Géorgie n'est qu'une affirmation littéraire, et non une affirmation historique. Par conséquent ce qu'il raconte de la conversion des Ibères au Christianisme ne soutient pas un seul moment l'examen d'un lecteur sérieux : de tout son récit il ne reste que le fait que nous connaissions déjà, à savoir que la Géorgie s'était à une certaine époque convertie au Christianisme : cette époque, il affirme que ce fut le règne de Constantin, comme le font aussi quelques documents coptes ; les monuments indigènes affirment au contraire que ce fut sous le règne d'Arcadius que cet événement eut lieu : auquel de ces deux récits faut-il ajouter foi ? Je suis tenté de croire qu'il ne faut prendre au sérieux ni l'un ni l'autre, parce que ce ne sont que des œuvres de pure imagination, inventés pour l'édification du lecteur.

La Hurlanderie, 25 décembre 1913.

E. AMÉLINEAU.

# THÉMIS

---

## UN NOUVEAU LIVRE SUR LES ORIGINES SOCIALES DE LA RELIGION GRECQUE

---

Les *Prolegomena*<sup>1</sup> de Miss Harrison ont, en dix ans, acquis à l'auteur une réputation si méritée que la publication d'un nouvel ouvrage, qui se donne comme le développement du premier, ne laisse pas d'être un événement pour tous ceux qui recherchent par quelles étapes les dieux de l'Hellade, de fétiches grossiers qu'ils étaient à l'origine, en sont venus à incarner l'idéal de la beauté humaine. Pas plus que les *Prolegomena* n'ont prétendu être une sorte d'*Introduction à l'étude de la religion grecque* où tous ses aspects se trouveraient indiqués et classés, *Themis* ne se donne pour en exposer complètement le système. Les *Prolegomena* ne justifient leur titre qu'en tant qu'ils ont cherché à expliquer ce qui, à côté des dieux Olympiens, a survécu de primitif dans les croyances des Grecs : fêtes agraires, esprits de la végétation et esprits des morts, démonologie, orphisme. Beaucoup de ces questions sont reprises dans *Themis*<sup>2</sup>; mais son sous-titre indique ce que ce nouveau livre a cherché à ajouter au premier : *a study of the social origins of greek religion*. Il ne s'agit donc plus d'étudier séparément le sens de tel rite ou la formation de telle divinité; il s'agit de retrouver quelle est l'idée générale qui a dû dominer cette religion primitive qu'on retrouve si vite derrière les fêtes grecques en apparence les plus laïcisées comme derrière les divinités qui semblent les plus policées ou les plus élevées. Miss Harrison a emprunté son titre au dernier vers de

1) Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*. In-8°, xxii-680 p. et 179 fig. (Cambridge, 1903), (2<sup>e</sup> éd. 1909).

2) *Themis, a study of the social origins of greek religion*, In-8°, xix-559 p. et 151 fig., Cambridge, University Press, 1912.

Je n'ai pas vu de critique importante consacrée à cet ouvrage, sauf les quelques réserves à la théorie qui y est soutenue sur la magie et la religion formulées par Farnell, *Archiv f. Religwiss.*, 1914.



*l'Hymne des Kourètes* qui sert de point de départ à ses recherches; on verra qu'elle ne l'a pas pris — à tort ou à raison — au sens ordinaire qu'on lui donne : ce n'est pas la Justice personnifiée qu'elle a voulu voir en Thémis, c'est l'incarnation de l'ordre social tout imprégné de religion qui régnait à l'aurore de la Grèce.

Si *Thémis* est d'une lecture aussi suggestive que les *Prolegomena*, c'est que l'auteur, sans jamais s'alourdir d'une vaine érudition, fait concourir pour l'élucidation de chaque problème trois ordres d'informations : n'oubliant jamais qu'elle est venue à la mythologie par l'archéologie et que son premier ouvrage a été un recueil de vases peints<sup>1</sup>, elle fait un appel aussi utile qu'agréable aux monuments figurés; ils ne lui permettent pas seulement d'éclairer son texte de jolies images, mais ils apportent souvent aux textes la plus précieuse lumière; pour les textes eux-mêmes, elle a le mérite d'en citer toujours l'essentiel en les traduisant, ce qui l'amène à les comprendre souvent plus intimement que ses prédécesseurs; enfin, pour expliquer le sens des rites, dont cette confrontation des textes et des monuments a établi le caractère véritable, elle a recours à ce que l'ethnographie comparée nous apprend, avec une précision de plus en plus grande, des croyances des demi-civilisés.

Son nouveau volume offre d'aussi brillants exemples que le premier des résultats auxquels on peut arriver pour l'élucidation des problèmes les plus complexes par le concours de ces trois instruments de recherche. Mais, si les textes et les monuments sont toujours étudiés de même, ce qui a changé c'est l'idée que M<sup>lle</sup> Harrison se fait du phénomène religieux; c'est parce qu'elle a été dominée par une conception toute théorique que *Themis* ne me semble pas appelé à rencontrer un succès aussi durable que les *Prolegomena*<sup>2</sup>.

Jusqu'ici, dans sa sociologie religieuse, elle avait surtout suivi

1) Ses *Greek vase paintings* publiés avec Mac Coll sont, je crois, son second ouvrage (1894), le premier étant sa *Mythology and Monuments of ancient Athens* publié avec Verrall (1890). Miss Harrison a encore publié deux curieux ouvrages, *The myths of the Odyssey* (1896) et *Primitive Athens described by Thucydides* (1906).

2) Le nouveau volume reprend beaucoup des questions étudiées dans le premier pour en pousser l'explication plus avant à la lumière des principes sociologiques dont l'auteur s'est pénétrée. Une partie de l'illustration des *Prolegomena* a même passé dans *Themis*. Ainsi la figure *Themis* 72 = *Prolegomena* 58, 74 = 65, 77 = 54, 89 = 105, 90 = 108, 125 = 128, 126 = 175, 137 = 124 etc. M<sup>lle</sup> Harrison aurait peut-être dû signaler ces emprunts.

Frazer, voyant partout esprits de la végétation et rites de communion, tabous et totems. Mais, récemment, une double lumière l'a illuminée — c'est son enthousiasme de néophyte qui parle ainsi —, la philosophie de M. Bergson, la sociologie de M. Durkheim.

Tout en nous félicitant que ces lumières lui soient venues de France, on se demandera si elles étaient bien nécessaires pour montrer à un esprit aussi fin que celui de Miss Harrison toute la fécondité des deux points de vue dont elle déclare qu'elle leur est redevable : à M. Bergson elle devrait d'avoir compris l'importance de la durée, du perpétuel flux et reflux des choses, en un mot de « l'évolution créatrice » qui, plongeant ses racines dans la vie universelle, est donc à la fois périodique et éternelle ; grâce à M. Durkheim elle se serait rendu compte qu'un dieu n'est que la projection des sentiments, des besoins, des désirs d'une collectivité ; dans les divers épisodes de sa vie ou dans les divers actes de son culte s'expriment les moments correspondants d'une émotion collective.

Que ce principe de M. Durkheim qui veut qu'avant d'étudier un phénomène religieux on cherche à définir l'état social dont il dépend, que ce principe, qui n'est qu'une application de celui de la pensée humaine fonction du milieu que Taine a fait triompher dans les études littéraires, que ce principe puisse être fécond dans l'étude de la religion grecque, nous le croyons volontiers ; il le sera d'autant plus que tout indique qu'en Grèce une société de type patriarcal et féodal a succédé, avec les Achéens, à la société matrilineaire des états égéens ; on y trouvera donc un utile principe de classement. Et il n'est pas moins utile, quand on étudie une religion où subsistent tant d'éléments primitifs, de se rendre compte que, si la religion a fini, entre les mains des philosophes, à répondre — imparfaitement d'ailleurs en Grèce — à des aspirations morales, elle n'a longtemps exprimé que les besoins tout matériels d'une société primitive, préoccupée avant tout d'assurer la fécondité de ce dont elle vit — animaux et plantes — et de ceux qui en vivent — les hommes. Enfin, les divisions internes de cette société n'importent pas moins à l'histoire de sa religion puisqu'elles s'y reflètent et que les cérémonies d'initiation, qui forment une part prépondérante de sa vie religieuse, ne sont destinées qu'à aider au passage d'une classe sociale à une autre.

Si M<sup>lle</sup> Harrison doit à la lecture de certains mémoires de M. Durkheim — elle n'a pas encore pu lire son ouvrage capital, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* — et des autres collaborateurs



de l'*Année Sociologique* d'avoir vu plus clairement ces relations entre la religion et la société dont elle traduit les besoins fondamentaux et les émotions collectives, elle n'en a pas moins, sous d'autres influences, accordé plus d'importance que dans les *Prolegomena* aux idées astronomiques et aux rites phalliques dans l'explication des mythes et des cultes de la Grèce, et beaucoup s'accorderont à y voir une faiblesse.

Il est plus difficile de saisir ce dont M<sup>lle</sup> Harrison est redevable pour l'intelligence de la religion grecque à la philosophie de M. Bergson.

A voir les citations de ses œuvres disséminées un peu au hasard dans son ouvrage, on peut se demander si l'auteur n'a pas cédé surtout au prestige du grand nom qui, depuis ses conférences de 1911 à Oxford, n'est guère moins à la mode au delà du « canal » qu'en deçà. En tout cas, cette action exercée sur une étude consacrée aux origines religieuses de la Grèce n'est pas une des moins curieuses répercussions qu'ait eues la philosophie bergsonienne.

Quoi qu'il en soit des idées philosophiques qui ont dominé les études réunies dans ce volume, ces études, à les prendre en elles-mêmes, ne diffèrent guère de celles qui composent les *Prolegomena*. Elle présentent les mêmes défauts et les mêmes qualités.

Style vif, parsemé de saillies spirituelles et de remarques piquantes, définitions heureuses, développements où passe parfois un souffle discret de poésie, d'abondantes citations des poètes grecs dans les belles traductions en vers que les Anglais doivent à Gilbert Murray ou à d'autres — bien entendu quelques citations de Shakespeare —, des illustrations nombreuses et bien venues, des titres courants bien choisis, cette habitude anglaise de traduire les vocables divins qui les rapproche tellement de nous — parler d'Herséphores n'évoque rien, mais quelle vie ne prennent-elles pas si on traduit *Porteuses de rosée*! — enfin une impression très claire — rien ne manque à rendre agréable et légère la lecture de ce gros ouvrage où l'intérêt est perpétuellement tenu en éveil.

La contre-partie de ces brillantes qualités d'*essayiste*, c'est qu'à force de passer d'une question à une autre, aucune n'est traitée à fond, c'est que des difficultés graves sont trop souvent esquivées ou résolues par de simples artifices verbaux; c'est enfin que l'auteur, qui lit beaucoup et assimile très facilement, semble trop souvent oublier d'indiquer au bas des pages les travaux d'où a pu lui venir telle idée qu'elle a fini par croire sienne. Il ne s'agit point ici de ses compatriotes et amis; elle a scrupuleusement indiqué tout ce qu'elle doit à Gilbert Murray,

« a scholar who is also a poet » qui lui a donné un *excursus* pour son VIII<sup>e</sup> chapitre et qui, après avoir longtemps côtoyé la religion grecque dans ses ouvrages littéraires, vient de l'aborder, de façon aussi brillante que superficielle, dans ses *Four stages of greek religion* (1912); — à F. M. Cornford qui a écrit le chapitre sur l'origine des jeux olympiques (VII) et lui a suggéré beaucoup des idées qu'il a développées depuis dans son beau livre *From Religion to Philosophy* (1913), enfin et surtout à A. B. Cook qui prépare depuis longtemps un grand ouvrage sur Zeus et a esquissé sur nombre de textes rebattus des théories toutes nouvelles. J'ignore si c'est à toutes les conversations dont il a été évidemment l'objet pendant sa longue préparation que cet ouvrage doit l'allure de brillante causerie qui en fait souvent le charme, mais qui irrite aussi parfois par ce qu'il offre de décousu et d'incohérent. M<sup>lle</sup> Harrison nous affirme que c'est l'*Hymne des Kourètes*, auquel elle a consacré un article spécial au lendemain de sa découverte<sup>1</sup>, qui forme la trame de son ouvrage et elle en a disposé en partie la matière comme pour élucider les problèmes qu'il pose, et cela dans un ordre ascendant qui va de la danse sacrée que l'Hymne accompagnait jusqu'à

1) *Annual of the british School*, XIV. Nous devons faire déjà toutes réserves sur la désignation souvent employée par M<sup>lle</sup> Harrison de cet hymne comme « hymne des Kourètes ». Rien ne prouve que les fidèles qui devaient le chanter en dansant aient été censés représenter ou imiter la pyrrhique des Kourètes. J'ai rappelé, *RHR*, 1913, II, p. 369, que Kurt Latte, dans une étude sur la pyrrhique et les Kourètes, s'était nettement élevé contre cette conjecture. Cf. maintenant K. Latte, *De Saltationibus Graecorum capita quinque*, 1913, p. 47 et les deux autres travaux sur Zeus et les Kourètes qui ont paru en même temps que l'ouvrage de M<sup>lle</sup> Harrison : l'article de W. Aly sur les origines du culte de Zeus en Crète (*Philologus*, 1912) et la dissertation de J. Doerner, *De Curetibus et Corybantibus* (Halle, 1912). A se borner aux indications que contient l'hymne traduit ci-dessous, on verra que les deux premières parties — invocation au dieu et explication des raisons pour lesquelles on l'invoque — devaient se chanter debout autour de l'autel — immobiles ou avec des mouvements lents — au son des harpes et des chalumeaux; dans la troisième partie, à chacune des six phrases musicales qui commencent par *thôpe*, « bondis », le chœur des chanteurs devait exécuter un saut en cadence. A qui s'adresse cet impératif? M<sup>lle</sup> Harrison semble croire qu'il s'agit du dieu suprême que les fidèles évoquent et qu'ils croient, dans leur ferveur, présent au milieu de leur ronde. Mais « bondis » me paraît équivaloir à « bondissons »; c'est une sorte de refrain que chaque danseur répète à son voisin; à chaque fois que la musique devait marquer le retour du saut, chaque danseur devait redire en l'honneur de quoi on allait sauter. Toutes les chansons populaires connaissent des refrains de cette sorte.



Thémis qu'il invoque à la fin et qui a fourni son titre à l'ouvrage. Mais on a souvent l'impression que l'Hymne a moins dirigé la composition de l'ouvrage que déterminé à grouper des morceaux, ébauchés à des périodes diverses, sous les auspices des Kourètes et du Kouros Suprême.

Le principal inconvénient de cette composition, un peu flottante comme celle de tant d'ouvrages anglais, est que les idées originales et fécondes qui y sont disséminées en nombre risquent de s'y trouver noyées. Il nous a donc paru qu'il serait utile d'en offrir aux spécialistes français une analyse qui, tout en suivant l'ordre même des développements de l'auteur, éliminerait les détails et mettrait en valeur tout ce qui mérite le plus de l'être.

Comme il convient dans une pareille analyse, je me suis pénétré autant que j'ai pu de la pensée de l'auteur et je n'ai indiqué qu'en note les réserves ou les objections que ses idées me paraissaient appeler. Il ne me reste, avant d'entrer dans le vif du sujet, qu'à exprimer l'espoir de n'en avoir jamais faussé les idées maîtresses et de contribuer ainsi, en résumant l'essentiel, à faire apprécier à un cercle plus étendu un des ouvrages les plus suggestifs que nous devions, sur les origines religieuses de la Grèce, à une femme qui a su allier, à la profondeur de la pensée, la grâce de la forme.

\*  
\*  
\*

Le 1<sup>er</sup> chapitre est consacré à une traduction et à une analyse de l'Hymne découvert par les fouilleurs anglais en 1905 sur l'emplacement du temple de Zeus Diktéen à Palaikastro en Crète : ce sanctuaire n'était pas celui de la grotte sacrée de Psychro dans le Lassithi où les ex-voto se succèdent du xvi<sup>e</sup> au viii<sup>e</sup> s., mais celui que les gens de Praisos avaient élevé, du vii<sup>e</sup> au v<sup>e</sup> s., près de leur ville au Zeus Diktaios dont le culte dominait dans cette région éléo-crétoise du N.-E. de l'île, à Itanos et à Hiérapytna comme à Praisos<sup>1</sup>. On sait qu'on y représentait Zeus imberbe — c'est donc bien le *Kouros* de l'hymne — et qu'on lui sacrifiait une truie qui était censée l'avoir nourri ; des

1) M<sup>lle</sup> Harrison n'a pas encore pu tirer parti dans son texte de l'article de J. Toutain, *RHR*, 1911, II, p. 211-90 : *L'ancre de Psychro et le ΔΙΚΤΑΙΟΝ ΑΝΤΡΟΝ*. Après avoir parcouru la région en 1911, je puis me déclarer d'accord avec M. Toutain sur les points suivants : 1<sup>o</sup> la grotte de Psychro dans le Lassithi, qu'on peut gagner en quatre heures de Lyttos par une route antique, a dû être sous la dépendance de cette ville (dans les vers d'Aratos, inspirés de ceux d'Hésiode, il faut sans doute lire Δύκτωι [et non Δίκτωι] ἐν εὐώδει et la

haches doubles et des boucliers figurent parmi les ex-voto qu'on lui offre et j'ai cherché à expliquer ici, à propos du Kourète Itanos qui passait pour avoir fondé la ville de ce nom, dans quelle relation étaient avec le dieu ces inventeurs légendaires du bouclier.

Commençons par reproduire l'hymne qui est venu jeter sur la question un jour tout nouveau<sup>1</sup>.

Ἰώ,

Μέγιστε Κοῦρε, χαῖρέ μοι.  
Κρόνειε, παγκρατὲς γάνους,  
βέβακες δαιμόνων ἄγώμενος.  
5 Δίχταν ἐς ἐνιαυτὸν ἔρ-  
πε καὶ γέγαθι μολπᾶ,  
τάν τοι κρέχομεν πακτίσι  
μεῖξαντες ἄμ' αὐλοῖσιν

Ιὼ,

Kouros Suprême, salut, Kronios,  
maître tout-puissant de tout ce qui  
étincelle, toi qui t'avances à la tête des  
dieux! Sur le Dikté, pour l'année,  
rends toi et réjouis-toi de la danse et  
du concert que nous te donnons avec  
des harpes mêlées aux flûtes et quand

correction d'Ἰδαίοιο en Αἰγαίοιο, proposée déjà par les anciens, me paraît très vraisemblable) : le Lassithi serait l'*Aigaion*, le mont aux chèvres et c'est là que se localiserait la légende de Zeus nourri par la chèvre Amalthée; 2° le nom de Dikté doit être réservé au massif qui domine le N.-E. de l'île, d'Itanos à Praios; la grotte sacrée serait à y chercher près du cône du *Modhi* ou du dôme du *Strongylo*, les cimes dominantes, peut-être non loin de *Magasa* où l'on recueille beaucoup de haches polies. J'ajoute 3° que l'identification de Palaïokastro avec Héleia proposée par Bosanquet (*Annual*, XI, p. 298) ne me paraît fondée sur aucun argument sérieux; pour que ce temple de Zeus Diktaios, qui dépendait politiquement de Praios, soit resté établi à deux bonnes heures de cette ville, il faut que son emplacement ait été consacré de très longue date: toute cette *ἐπὶ χώρᾳ* de Zeus Diktaios, disputée entre Praios et Itanos, ne paraît pas avoir comporté de ville (cf. A. Reinach, *Rev. ét. grecques*, 1911, p. 386).

1) Je le reproduis avec le texte et la traduction (légèrement modifiée) que j'en ai donnée *Rev. d. ét. grecques*, 1911, p. 332. La traduction de M<sup>lle</sup> Harrison me paraît trop tendancieuse pour être suivie partout. Là où l'interprétation était contestable, elle a adopté, sans discussion, celle qui pouvait fournir un argument nouveau à sa thèse. Ainsi rien ne prouve qu'au v. 3 δαίμονες désigne les Kourètes et non les dieux olympiens dont le fils de Kronos est le roi; rien n'autorise M<sup>lle</sup> H. à interpréter ainsi et à traduire sans plus « thou art come at the head of thy Daimones ». Au v. 20 je ne vois pas comment M<sup>lle</sup> Harrison peut traduire « were held about by wealth-loving Peace ». Aux v. 22-3, la traduction littérale serait « Bondis pour nos jarres (ou nos couches) et bondis pour nos troupeaux à la belle toison ». Mais je crois que ma traduction rend bien le sens. Le primitif s' imagine que le bond, qui l'exalte et le magnifie en quelque sorte, magnifiera et amplifiera de même ce pourquoi il bondit; s'il s'agit de couches conjugales et de troupeaux, c'est évidemment à la multiplication de l'espèce qu'il espère aider par ses bonds. Tel me paraît être la valeur originale — oubliée bien entendu quand l'hymne fut composé — des bonds qui en forment le refrain; et c'est pourquoi, en particulier, je préfère, *demnia* à *stamnia* au v. 23.



καὶ στάντες αἰδομεν τεόν  
10 ἀμφὶ βωμόν εὐερχῇ·

Ἰὼ κτλ.

Ἐνθα γάρ, σέ, παῖδ' ἄμβροτον  
ἀσπιδ[ηφόροι τροφῆες]  
παρ' Ῥέας λαβόντες πόδα  
15 κ[ρούοντες ἀπέκρυσαν]  
*Une strophe manque  
qui finissait par*  
...τᾶς καλᾶς Ἀοῦς

Ἰὼ κτλ.

[Ὡραι δὲ βρ]ύον κτητῆτος  
καὶ βροτο(ῦ)ς Δίκα κατῆχε  
πάντα τ' ἄγρι' ἄμφε]πε ζῶν  
20 ἃ φίλοισις Εἰρήνη

Ἰὼ κτλ.

Ἀ[μῶν θόρε κῆς δέ]μνια·  
καὶ θόρ' εὐποκ' ἐ[ς ποίμνια]  
[κῆς λή]α καρπῶν θόρε  
25 κῆς τελεσ[φόρους αὔρας]·

Ἰὼ κτλ.

Θόρε κῆς πόληας ἀμῶν,  
κῆς ποντοφόρο(υ)ς νᾶας·  
θόρε κῆς ν[έους πολ]εΐτας,  
30 θόρε κῆς Θέμιν κ[λειτάν]·

nous chantons, debout autour de l'autel bien clos.

Iô, etc.

Car c'est là, enfant immortel, que les nourriciers porteurs de boucliers, te prenant des mains de Rhéa, te cachèrent en frappant de leurs pieds en cadence.

Iô, etc.

Les Saisons commencèrent à donner leurs fruits chaque année et la Justice à régner chez les mortels, et les bêtes sauvages, toutes tant qu'elles sont, elle les soumettait, la Paix bienheureuse!

Iô, etc.

Pour nous aussi, bondis! bondis pour que nos couches soient fécondes et féconds nos troupeaux! Pour les germes de nos fruits, bondis et pour les vents qui donnent l'abondance.

Iô, etc.

Bondis encore pour nos villes et pour nos nefs qui bravent l'abîme! Bondis pour les jeunes citoyens et bondis pour la glorieuse Thémis.

M<sup>lle</sup> Harrison distingue dans l'hymne trois parties : 1) une invocation au Mégistos Kouros ; 2) un rappel de la légende des Kourètes sautant autour de lui, destiné à expliquer le *tripudium* semblable des fidèles qui dansaient en chantant l'hymne ; 3) les bienfaits ou « bénédictions » annoncés comme devant être le résultat de cette danse et de la venue du Kouros qu'elle annonce, bénédictions dont l'obtention est en réalité tout l'objet de cette cérémonie.

1. Restitution de Xanthoudidis (Κρητική Στοά, III) ; Miss Harrison accepte le στυμνία de Murray. Mais ce mot, fort rare, paraît désigner spécialement des cruches à vin ; la Crète a toujours été plutôt le pays des grands *pithoi* à huile.

2. Je préfère l'αὔρας de Xanthoudidis aux σίμβλους, ruches, de Murray, qu'adopte Miss Harrison. L'élevage des abeilles ne paraît pas jouer un grand rôle en Crète (les montagnes qui s'y appellent *Melissakia* doivent leur nom aux abeilles sauvages qui y butinent, non à des ruchers). K. Latte propose βοτρυς ; mais l'épithète *telesphoroi* ne conviendrait guère des grappes.

3. Avec Murray Miss Harrison restitue καλάν ; Bosanquet avait proposé κλειτήν. L'épithète καλή ayant déjà été employée pour Εὐς, il est probable que le poète en avait employé ici une nouvelle ; de plus « glorieuse » est un qualificatif beaucoup plus expressif pour Thémis.

A l'aide de comparaisons fournies par les sauvages, M<sup>lle</sup> Harrison n'a pas de peine à montrer que la danse des Kourètes autour du Kouros qui leur est confié — traduisez la danse des « Jeunes gens » autour du « Jeune homme » — rappelle les danses armées qui font souvent partie du cérémoniel d'initiation par lequel tout adolescent doit passer, généralement à la puberté, pour devenir membre du clan. Cette initiation est souvent considérée comme une sorte de seconde naissance, puisque le jeune initié va naître à la vie du clan. Parfois, la seconde naissance est figurée mimiquement en faisant passer l'initié à travers la peau d'un animal, sans doute le *totem* des hommes de la tribu ; quand cet animal est une chèvre, on ne peut s'empêcher de penser à la chèvre Amalthée nourrissant Zeus ou à Eriphios « le chevreau », surnom de Dionysos. Dionysos au milieu des Korybantes répond, d'ailleurs, à Zeus au milieu de Kourètes ; ce serait même dans cette fonction que Dionysos aurait donné naissance au dithyrambe, ou, pour parler avec M<sup>lle</sup> Harrison, qu'il serait devenu *dithyrambos*<sup>1</sup>. L'hymne delphien de Dionysos n'invoque-t-il pas *Διθύραμβε Βάχχ' εὔτε*.

C'est, en effet, la question complexe des origines du dithyrambe et du drame que M<sup>lle</sup> Harrison cherche à élucider à la lumière des faits ainsi acquis (chap. II). Le dithyrambe serait, à l'origine, le chant de la renaissance ; dans les sociétés primitives, on ne naît définitivement à la vie d'homme que si on semble né d'un homme. Il en est ainsi de Dionysos — pour *Διό(σ)υσος* « le fils de Zeus » selon l'étymologie de Kretschmer que M<sup>lle</sup> Harrison a faite sienne depuis longtemps — ; il renaît de la cuisse de Zeus ; la foudre lui a communiqué aussi sa force sacrée comme la flamme du foyer l'a donnée à Démophon. On sait quelle contagion de faiblesse les primitifs attribuent à tout ce qui tient ou vient de la femme ; pour en débarrasser le jeune garçon, « il faut donc le transfor-

1) Si je comprends bien la pensée de M<sup>lle</sup> Harrison, *Dithyrambos*, aurait d'abord été un nom de divinité, bientôt attribué à Dionysos avec le sens de « celui à la double naissance » ; comme le nom servit de refrain à des chants célébrant cette double naissance, chants qui auraient accompagné le sacrifice du taureau sacré dans le culte de Zagreus, ces chants auraient pris le nom de *dithyrambe*. Comment le dithyrambe finit par devenir un des noyaux de la tragédie, c'est une question dont on trouvera les éléments dans le bel article *Dithyrambos* de Crusius dans la *Real Encyclopædie*. On aurait désiré connaître le sentiment de M<sup>lle</sup> Harrison sur ces questions aussi intéressantes qu'obscurcs. Depuis Crusius la question du dithyrambe et de la double naissance de Dionysos a été reprise par Sturtevant, *Classical Philology*, V, p. 350 et par P. Corssen, *Rhein. Museum*, 1913, p. 301.



mer de *chose de femme en chose d'homme* » (p. 36). Le feu du foyer jouait aux Amphidromies le même rôle que l'eau bénite au baptême : feu ou eau ne purifient pas seulement de la souillure maternelle, ils communiquent la force magique qui est en eux. Les coutumes que Lycurgue a consacrées à Sparte, exposition du nouveau-né enlevé à la mère, la « maison des hommes » ou *Lesché*, les « repas des hommes » ou *sissyties*, ces coutumes se retrouvent dans les sociétés primitives<sup>1</sup>. On saisirait sur le vif à Sparte le patriarcat réagissant contre le régime matriarcal; de même, beaucoup de dieux qui passent pour avoir été nourris par des nymphes et apparaissent ensuite au milieu d'un thiasse de jeunes hommes seraient ainsi les témoins de deux organisations sociales successives : une partie de leur légende serait adaptée au régime ancien, une partie au régime nouveau. Ainsi Dionysos ou Zeus, comme enfants, sont soignés par des nymphes; comme jeunes hommes, ils sont des *kouroi*, présidant à une société de *Kourètes*; plus exactement, le *Kouros* est une projection des *Kourètes*, le produit de l'émotion collective de ce groupe de danseurs armés. Ici on touche aux sources mêmes du mystère, les *drômena* des anciens, comme à celles du drame dionysiaque.

*Mystère* évoque, en effet, pour les anciens une idée fort différente de ce que le mot signifie pour nous : « pour eux le mystère est un rite accompli dans un but magique, *δρώμενον* » (p. 135). L'acte n'a pas de valeur en lui-même; il faut qu'il soit répété; répéter, c'est renouveler. Qu'est ce que le drame sinon la répétition des hauts faits de dieux ou de héros? En les répétant, en les mimant, en les jouant, on a cru en renouveler l'efficacité. Drame et *drômenon* ont donc même origine. Aux circonstances critiques de la vie, naissance ou mariage, moisson ou guerre, l'homme sent un besoin confus de manifester sa solidarité avec tous ceux de son groupe; car de pareils événements, qui intéressent le groupe entier, sont éminemment sociaux. L'exultation collective s'exteriorise en danses et en cris où l'on s'efforce d'imiter — et par là d'inciter, de faciliter — l'événement en cause; en l'imitant on croit l'aider à se pro-

1) Des articles récents de Bethe sur la pédérastie doriennne (*Rhein. Museum*, 1910), de Nilsson sur le mariage et les classes d'âge à Sparte (*Klio*, 1912), de Jeanmaire sur la cryptie lacédémonienne (*Rev. d. ét. gr.*, 1913), articles que M<sup>lle</sup> Harrison eût gagné à connaître, viennent de développer cette explication par les coutumes de peuplades sauvages de ce qui nous paraît le plus singulier dans l'organisation spartiate. Plus on ira, plus on reconnaîtra que, seule, l'ethnographie comparée peut élucider tout ce qui nous semble obscur dans les civilisations classiques.

duire selon son désir; le dieu (suivant une formule que M<sup>lle</sup> Harrison emprunte à M. Doutté), c'est alors le désir extériorisé, personnifié, ou, comme le dit Philon (cité p. 47), « ceux qui font les Bacchants ou les Korybantes se pénètrent de fureur sacrée jusqu'à ce qu'ils voient ce qu'ils désirent ». Pour l'évoquer ainsi, nul moyen plus efficace que de l'imiter : cette imitation d'actes sacrés serait à l'origine de la tragédie.

Sans insister ni sur cette théorie, qui a du moins le mérite de l'originalité<sup>1</sup>, revenons, avec M<sup>lle</sup> Harrison (chap. III), aux Kourètes et au Kouros<sup>2</sup>. Pour comprendre les Kourètes, il faudrait penser aux sociétés secrètes d'Afrique ou d'Australie, à leurs danses orgiaques, à leur mimique si expressive, qui intensifie leur désir et en réalise parfois l'objet. Le mythe de la pierre emmaillotée donnée à Kronos tandis que les Kourètes couvrent du choc de leurs armes les cris du jeune Zeus,

1) J'espère discuter ailleurs la théorie sur l'origine de la tragédie que M<sup>lle</sup> Harrison oppose à elle que Ridgeway a formulée dans son livre *The Origin of tragedy* (Cambridge, 1910), livre qui a suscité de très intéressants articles de Farnell, Flickinger, A. W. Pickard, S. Nilsson et M. Croiset. F. M. Cornford vient d'étudier dans le même esprit *The origin of Attic comedy* (1914).

2) Puisque M<sup>lle</sup> Harrison admet que le Zeus Kouros remonte en Crète à une conception préhellénique, elle aurait dû se demander si l'on ne pouvait retrouver son nom minoen. On s'étonne qu'elle n'ait pas rappelé les faits suivants qui eussent apporté un singulier appui à sa thèse. Dans la vie de Porphyre de Gaza, Marc le Diacre nous apprend que les habitants de Gaza invoquaient leur dieu suprême, Zeus Marnas, comme maître des pluies (κύριον τῶν ὀμβρῶν; cf. sa fête du Maïoumas dont le rite essentiel, un plongeon dans l'eau, paraît être un rain-charm); d'autres témoignages font importer de Crète le culte de Marnas; on l'aurait appelé Krétagénès et Marnas s'explique parce que τὰς παρθένους Κρήτες προσαγορεύουσι μαρνάνς. (Steph. Byz. Γαζα). En 1897, Drexler (art. *Marnas* du Roscher) pouvait encore écrire que ce rapprochement était manifestement sans valeur et accepter sans hésitation l'étymologie de Marnas par le sémitique « notre Seigneur ». Peut-on aujourd'hui rejeter ce rapprochement à la lumière des faits suivants : 1) affinités avec les Minoens des Philistins qui ont fondé Gaza vers le XII<sup>e</sup> s. av. et caractère *hétéen* de ce nom (cf. Gazaka, Gazioura); 2) présence du fleuve Marnas (gén. Μάρναντος d'où l'adjectif Μαρναντιανός, *Oest. Jahreshefte*, XV, *Beibl.*, p 174) à Ephèse dont la tradition fait, comme de Gaza, une colonie de Minos; 3) le fait bien attesté que *martis* signifiait vierge dans la langue de Minos (cf. Britomartis; peut-être y avait-il, à côté de *martis*, une forme *marnis* puisqu'on trouve à Memphis, depuis la XVIII<sup>e</sup> dyn., un culte de *Marnit*, *Papyrus Sallier*, n° IV, pl. II, l. 11; cf. le Πετεμαρνίς du *Pap. Casati*, col. 34, l. 6). Si *Martis* ou *marnis* signifie *Koré* (Κοῤῥή à Paros, *IG*, XII, 5, 225), *marnas* ne peut-il, en effet, se traduire par *Kouros*? Wackernagel a même supposé que *maritus* serait pour *martitus* : *Mars-Martis* serait le dieu printanier des forces génératrices (*Indogerm. Forsch.* 1912).



ce mythe, comme celui de Dionysos Zagreus déchiré par les Titans, veut expliquer une de ces cérémonies d'initiation qui se déroulent pour l'intronisation du jeune homme au nombre des hommes faits de la tribu : ces jeunes hommes sont les Kourètes dont le dieu est naturellement le Kouros; les Titans sont les Τῑτῶνες, hommes de la tribu qui se sont blanchi le corps de craie, *titanos*; on fait semblant de tuer le jeune initié pour le faire renaître à sa vie nouvelle; cependant résonne le *rhombos* qui imite le roulement du tonnerre<sup>1</sup>; les Kourètes passent pour des *démons* comme se font passer pour tels les initiateurs de toutes les tribus sauvages. Puisque Zagreus est figuré comme un serpent cornu, ses adorateurs en prenaient peut-être l'aspect. En tout cas, la légende de Zagreus s'éclaire à la lumière de celle des Wiradthuri de la Nouvelle Galles du Sud où l'on raconte aux jeunes initiés que le puissant Dhuramoolan va les enlever pour les déchirer en morceaux qu'il réduira en cendres, pour les ressusciter ensuite de leurs cendres modelées en figure humaine. Quant à la légende de Zeus nourri par la chèvre Amalthée au milieu des Kourètes, on peut la rapprocher du rite d'initiation des Akikouyou (de l'Afrique orientale anglaise) appelé « la fête de naître de la chèvre » où tous les jeunes garçons, vêtus avec la peau des chèvres sacrifiées, dansent en entrechoquant leurs boucliers blancs et leurs bâtons.

Les initiés du *Kouros*, qu'il soit Zagreus ou Zeus, devaient avoir des initiateurs : telle est proprement la fonction des Kourètes. Le Kourète ne peut s'expliquer qu'à la lumière de « l'homme-médecine » des demi-civilisés. Épiménide, qui en offre un type parfait, passe pour « nouveau Kourète » et fils de Nymphe. L'initiation devait commencer, pour lui ainsi que dans beaucoup d'autres cas, par un long sommeil dans une grotte sacrée : c'est elle qu'accomplit Pythagore, initié par Morgès sur

1) M<sup>lle</sup> Harrison rapproche le *rhombos* de l'instrument magique australien appelé par les Anglais *bull-roarer*, par les Allemands *schwirrholz* (*tchuringa* des Arunta, *martu-martu* des Waramunga). C'est une planchette de bois mince, longue de 0<sup>m</sup>,25 à 0<sup>m</sup>,50, ovalisée à un bout, munie à l'autre d'une lanière grâce à laquelle on peut la faire tourner. On l'emploie surtout dans les cérémonies d'initiation et celles qui cherchent à attirer la pluie : en tournoyant, cette sorte de crécelle produit, en effet, un bruit semblable au grondement de l'orage ou au beuglement d'un bœuf : ce rapprochement serait-il une des sources de l'association du taureau et du dieu des orages qu'on rencontre en Crète, en Carie, chez les Hétéens et dans tant de religions primitives ? M<sup>lle</sup> Harrison ne paraît pas connaître l'article, d'ailleurs confus, consacré par R. Pettazzoni à *La Mythologie du Rhombe*, *RHR*, 1911, I, p. 149.

l'Ida, comme Épiménide. Trois autres traits de cette initiation sont connus par les fragments des *Crétois* d'Euripide dans le chant des Daktyles Idéens : le novice doit avoir couru dans la montagne en brandissant les torches de la Mèter (ὀρεϊδάσια); il doit avoir participé au banquet de viande crue (ὠμοφαγία); il doit avoir supporté « les foudres de Zagreus qui erre la nuit ».

En quoi consiste cette dernière épreuve, que le poète fait appeler par le représentant des Daktyles Ζαγρέως βροντᾶς... τελέσας? Miss Harrison a cherché à prouver que l'initié devait : 1) se faire purifier par une pierre à foudre, talisman tout puissant comme le feu céleste dont elle passe pour émaner<sup>1</sup>; 2) entendre sans s'émouvoir le roulement du tonnerre imité au moyen du *xῶνος καὶ ῥόμβος* (le *bull roarer* des sauvages); 3) contempler et adorer un foudre posé sur un trône vide, comme on le voit sur les monnaies de Séleucie, cette ville syrienne où, d'après Appien, l'on « adore et chante encore maintenant Kéraunos ».

M<sup>lle</sup> Harrison a consacré son IV<sup>e</sup> chapitre à s'expliquer sur la nature de la foudre et sur celle de la magie qui peut l'attirer ou la détourner. Que les Kourètes étaient des « faiseurs de pluie », c'est ce qu'on a depuis longtemps conclu et de la légende qui les disait nés de la terre fécondée par les larmes de Zeus et de leur association avec les Nymphes dans certaines villes de Crète, avec Hersé « la Rosée » à Érythrées<sup>2</sup>. Si les Kourètes passaient pour « faire la pluie » c'est qu'ils devaient savoir évoquer ou provoquer les orages.

Comme point de départ de ses recherches, à ce sujet, M<sup>lle</sup> Harrison a pris le fragment de vase du Dipylon que j'ai publié ici<sup>3</sup>. J'y ai vu un

1) Ce point a été repris par E. Harrison : ΔΙΑ ΔΙΘΟΝ and *Jovem Lapidem* dans les *Mélanges Ridgeway* (Cambridge, 1913). Ajoutons que c'est aussi en Crète, par Karmanor, qu'Apollon se serait fait purifier après le meurtre de Python (Paus. II, 7). Il est question d'une initiation où on purifie le fidèle en broyant de la pierre sur sa tête dans Schol. Arist. *Nub.*, 260.

2) Il s'agit des Korybantes dans cette inscription d'Erythrées qui a échappé à M<sup>lle</sup> Harrison (Wilamowitz, *Nordionische Steine*, Ac. de Berlin, 1909, p. 23); mais les surnoms d'*Euphroneioi*, *Thaleioi* et *Andreioi* que les Korybantes reçoivent à Erythrées indiquent, entre autre fait, qu'ils sont essentiellement identiques aux Kourètes d'Ephèse. Signalons aussi à l'auteur que les Kourètes sont appelés Καλοὶ δαίμονες à Messène (IG, V, 1, 445); ils semblent y avoir eu comme noms Eunondas, Euémon et Hiérônas (Hiller von Gaertringen, *Hira und Andania*, 1911, p. 36).

3) *RHR*, LX, 1909, p. 324 (M<sup>lle</sup> H. attribue à tort à Th. Reinach ce mémoire



autel du type minoen supportant un bouclier d'osier placé entre deux cornes de consécration ; de part et d'autre est assis un prêtre qui agit, et semble entrechoquer, deux instruments formés d'une tige supportant un disque. D'après M<sup>lle</sup> Harrison les instruments seraient des *gourd-rattles*, crécelles en forme de gourde employées souvent chez les sauvages pour faire de la pluie ; l'un des instruments de ce type que M<sup>lle</sup> Harrison reproduit, calebasse naturelle, présente, en effet, une similitude frappante avec ce que l'on voit sur le vase. Quant au zig-zag qui sort du plus haut des deux instruments, on a suggéré à M<sup>lle</sup> Harrison qu'il représenterait — non, comme je l'avais supposé, l'éclair passant du bouclier sacré à l'instrument du magicien — mais la pluie qu'il attire (on sait qu'un zig-zag est l'hiéroglyphe égyptien de l'eau). Cette interprétation aurait l'avantage d'expliquer un détail sur lequel M<sup>lle</sup> Harrison n'a pu insister : l'homme est nettement ithyphallique et un zig-zag semblable paraît sortir de son phallus. Serait-ce donc en « faisant de l'eau » — à la façon du Zeus des *Nuées* ou du diable chrétien — et en brandissant ou entrechoquant deux récipients à eau que le magicien évoquerait la pluie ? Sans aborder cette question, M<sup>lle</sup> Harrison s'est bornée à rappeler le char de Salmonée qui imitait le bruit du tonnerre et le char de Krannon qui, tout en faisant le même bruit, projetait de l'eau d'une amphore qu'il portait<sup>1</sup>. Que ce soient là des rites de *rain-making*, S. Reinach l'a établi dans un mémoire bien connu (repr. dans *Cultes*, II, p. 165) et on s'étonne de ne pas le voir rappeler par M<sup>lle</sup> Harrison. Elle y eût trouvé un rite de « faiseurs de pluie » livoniens qui méritait davantage d'être rapproché du tesson du Dipylon : grimpé sur un pin, ce magicien entrechoque deux tisons enflammés en en faisant voler au loin les étincelles.

M<sup>lle</sup> Harrison reprend aussi pour le *palladion* la théorie que j'ai indiquée dans mon mémoire : tout *palladion* est d'abord une Kéraunie, la pierre fulgurante tombée du ciel ; on l'a vénéré d'abord comme tel ; l'anthropomorphisme en a fait peu à peu sortir Pallas ; ce n'est pas la déesse qui a fait la sainteté de l'arme ; c'est la sienne qui est due à l'arme sacrée. On voit en quelque sorte la déesse naître du bouclier sur la fresque bien connue de Mycènes (cf. la fig. 6 de mon article. M<sup>lle</sup> Harrison n'a pas encore vu la nouvelle publication de cette *pinax*

dont elle a fait grand emploi. Ajoutez à ma note que le fr. vient du Kynosarge et est conservé à l'École anglaise d'Athènes).

1) Peut-être doit-on expliquer ainsi que le Zeus phrygien nommé *Benneus* — de *benna*, chariot — ait aussi la figure d'un dieu foudroyant.

votive par Rodenwaldt, *Ath. Mitt.* 1912). Plus généralement, pour le primitif, toute arme est dangereuse par elle-même ; il croit qu'elle agit par quelque vertu interne ; le primitif constate que, muni de tel instrument il a plus de *mana* que sans cet instrument ; il peut agir plus loin, plus efficacement ; c'est donc à l'instrument qu'il attribue ce surcroît de force ; « ainsi l'outil, l'arme deviennent sacrés *per se*, non comme instruments d'un dieu, mais comme extension et *emphase* de l'homme » (p. 86).

M<sup>lle</sup> Harrison n'a pas de peine à montrer que l'homme ne pouvait pas ne point voir dans la foudre l'éclat d'une arme céleste ; c'est pourquoi tous les endroits qu'elle a frappés deviennent *tabou* ; on connaît les *abata* et *adyta* de Grèce, les *putealia* et *bidentalia* de Rome ; ces noms montrent bien qu'on s'imagine un trou profond où s'enfonce le trait sacré et qui doit rester désormais *inaccessible*. M<sup>lle</sup> Harrison tire même, de certains vers des *Bacchantes*, la présomption qu'il y aurait eu, dans certains de ces lieux interdits, — notamment « la chambre de Sémélé » à la Cadmée — des exhalaisons fuligineuses, restes de la flamme céleste mal éteinte. De la foudre-arme elle passe à l'oiseau-foudre et, par Picus et Faunus, revient aux Daktyles Idéens que Plutarque leur compare comme évocateurs d'orages ou faiseurs de pluie<sup>1</sup>. Elle n'oublie pas non plus les déesses-oiseaux d'Égypte et de Carthage, d'Éphèse et de Sparte, ni les déesses-cyignes, Lédä et Némésis... Est-ce que cette « fusion and confusion » était aussi « unavoidable » que l'auteur nous l'affirme en concluant ce chapitre ? En tout cas, tous ces éléments de la question n'eussent-ils pu s'enchaîner avec plus de précision ?

\*  
\* \*

Au V<sup>e</sup> chapitre, M<sup>lle</sup> Harrison passe au deuxième rite de l'initiation des Kourètes, l'*ómophagia*. C'est, à l'en croire, le moins bien compris, parce que rien ne répugne plus à notre mentalité que l'idée de dévorer, saignant encore, un animal, surtout un animal qui ne nous a fait aucun mal, et ce n'est rien expliquer, mais rendre le rite plus odieux encore, que de dire que l'animal est sacré, que le totem est dieu. Aussi bien,

1) Toute la question, si complexe, du passage entre la foudre-arme et la foudre-oiseau aurait dû être reprise au sujet de Picus. J'espère le faire quelque jour, dans le sens où je l'ai indiqué ici à propos de Picumnus et de Pilumnus (*RHR*, 1907, I, p. 340) et du *Thunder-weapon* de Blinkenberg (*RHR*, 1912, II, p. 269).



avec raison, M<sup>lle</sup> Harrison nous invite à nous dégager d'abord de toute notion anthropomorphique si nous voulons nous mettre dans la mentalité totémique. Car le totémiste ne doit pas être confondu avec un animiste projetant son « moi » dans la nature, prêtant à tout ce qui vit des pensées ou des volontés humaines ; il ne projette pas son individualité humaine pour la simple raison qu'il n'en a pas encore conscience ; il ne s'est pas encore différencié du monde vivant, il ne s'est pas séparé de toute l'ambiance animée ; il se sent en communion avec tout ce qui l'entoure, il participe à la vie universelle. Son *totem* c'est ce avec quoi il se sent en communion particulière. Pourquoi ? Il ne saurait souvent le dire, ... et c'est pourquoi il est souvent vain de le rechercher. A l'origine de l'élection d'un *totem* il n'y a souvent qu'un hasard. Mais, une fois qu'il s'est imposé, peu importe son origine. Dès qu'il a été adopté par un groupe humain, la suggestion collective agit et chacun est convaincu parce que tous ont l'air de l'être et le sont. Le *totem* d'un Indien, c'est, proprement, ce qui est du même groupe (*ote*) que lui ; se l'approprier individuellement serait comme un rapt au détriment du groupe ; mais le manger collectivement, dans des conditions déterminées, c'est contribuer efficacement au bien général. Ainsi, si le *totem* est un taureau, il sera défendu aux membres du groupe de tuer un taureau pour le manger isolément, ce qui serait léser le groupe ; mais il sera permis, pour renouveler ou renforcer la parenté entre le *totem* et son groupe, il sera même nécessaire de le dévorer le plus vivant possible, encore saignant, et sans que la cuisson qui déforme soit intervenue. Telles sont les idées primitives qu'il faudrait avoir présentes à l'esprit pour comprendre les rites d'omophagie : le taureau déchiré par les fidèles Crétois de Zeus taureau, ou le faon mis en pièces par les Ménades de Thrace. Mais le sentiment même de sa solidarité dont est pénétré le groupe qui a accompli ce sacrifice, ce sentiment lui fait craindre qu'il n'y en ait un pareil chez le taureau, et ce sentiment pourrait se muer en ressentiment contre ceux qui ont tué un de leurs parents. De là, deux ordres de rites : d'une part, par des prières, des expostulations, des objurgations, on cherche à convaincre le taureau qu'il est indispensable qu'on le mette à mort, pour le bien de sa tribu qui est en définitive le sien ; d'autre part, pour lui donner le change à lui ou, du moins, à ses congénères, on reconstitue la victime dont on a absorbé le sang chaud ou l'on empaille sa peau si l'on a mangé sa chair et ses os.

Ainsi, tout sacrifice serait d'abord un repas de communion, la victime n'y est pas offerte à un dieu ; le dieu s'est peu à peu dégagé de la vic-

time; la victime elle-même n'est pas à l'origine sacrée; le *totem* n'est pas un dieu; c'est un frère plus fort dont on absorbe la force et, parfois, à charge de revanche. On sait comment les Australiens du clan de l'*émou* façonnent de leur sang coagulé l'image d'un *émou*, et, se muant en *émou* par les cris, les allures, le costume, font tout ce qu'ils peuvent imaginer pour agir sur le développement de l'animal-totem et sur sa reproduction par la force de l'imitation.

Des traces du repas de communion totémique se laisseraient retrouver en Grèce, selon M<sup>lle</sup> Harrison, au fond de plusieurs rites travestis plus tard comme sacrifices en l'honneur d'une divinité, et elle étudie à ce point de vue les *Bouphonia* d'Athènes et le sacrifice de Magnésie du Méandre en l'honneur de Zeus Sôsipolis, le bœuf sacrifié à Delphes sous le nom de *Hosioter* « le consécrateur », peut-être au jour supposé de la naissance de Dionysos<sup>1</sup>.

Avec le VI<sup>e</sup> chapitre nous revenons en Crète et, d'abord, au sarcophage de Hagia Triada dont M. Dussaud et moi-même avons plusieurs fois entretenu ici nos lecteurs. Après tant d'études sur ce monument, M<sup>lle</sup> Harrison a encore trouvé des hypothèses originales à formuler. Voici les opinions nouvelles qu'elle avance : si les cinq femmes qui suivent la prêtresse doivent toutes avoir les mains tendues ce serait pour établir un contact avec le sang plein de *mana* du taureau sacrifié<sup>2</sup>; ce sang qu'on verse entre la paire de piliers aux bipennes serait censé les faire fleurir; en effet, tandis que le pilier de l'autre face du sarcophage est un tronc de bois dénudé, ceux-ci sont habillés de feuilles de cyprès; les trois oiseaux qui surmontent les bipennes seraient des coucous; c'est un olivier qui est censé ombrager l'autel aux cornes de consécration.

1) Je n'analyse point ici ce que M<sup>lle</sup> Harrison dit de ces sacrifices; elle n'a pas ajouté, en effet, beaucoup à ce qu'elle en a déjà écrit dans ses *Prolegomena* et la question capitale des *Bouphonia* n'est pas traitée aussi complètement qu'elle l'a été par Frazer et par Hubert et Mauss. Je me borne à trois observations de détail : Pour Zeus Olbios à tête de taureau il faudra compléter par ce qui est dit *Revue épigraphique*, 1913, p. 172. — Pour le sacrifice annuel de Zeus Sôsipolis à Magnésie du Méandre, comment M<sup>lle</sup> Harrison peut-elle écrire, p. 154, que cette ville a été fondée par Thémistocle; mais on peut supposer que c'est le sang du taureau sacré que l'illustre banni y absorba pour se donner la mort. — Je ne puis guère admettre que la désignation de τὸ τοῦ Πολίεως ἱερεῖον qu'Hésychius applique au taureau qui était censé sacrifié à Zeus Polieus soit une déformation voulue de τὸ τοῦ πόλεως ἱερεῖον, la victime de la cité.

2) C'est pourtant un geste bien connu dans les danses sacrées (voir notamment le vase archaïque reproduit à l'art. *Saltatio* du *Dict. des Ant.*, fig. 6070).



Plus loin, M<sup>lle</sup> Harrison cherche à montrer que le personnage à qui s'adressent les offrandes n'est pas le mort dont le sarcophage contenait les restes : ce serait un grand personnage héroïsé de longue date et faisant fonction d'Agathos Daimôn. « C'est à lui, en tant qu'Eniautos Daimôn, que sont offerts les jeunes taureaux et le bateau en nouvelle-lune, non pas suivant le principe du *do ut des*, non comme des présents pour le gagner, mais plutôt pour *l'obliger* magiquement : et c'est dans le même but, en son honneur, qu'on met en action le *renouveau* de l'oiseau et de l'arbre, le drame minique du Dithyrambé » (p. 340). J'ai préféré citer, n'étant pas sûr de comprendre.

Taureau, piliers et arbres se retrouvent associés sur les monnaies d'Ilion ; il s'y agit probablement d'une vache qu'on sacrifiait en la suspendant par la tête contre un arbre ou contre un pilier sacrés<sup>1</sup> ; de même, en rapport avec les *Bouphonia*, on trouve les Hydrophores ou Errhéphores qui versent de l'eau ; ce serait pour arroser la hache qui tuera le bœuf ou pour fertiliser l'olivier du Pandroseion né de la foudre personnifié en Erechthée et de la terre maternelle frappée par la foudre au lieu dit « lac d'Erechthée ». A la suite de ces interprétations fondées sur des combinaisons très incertaines, M<sup>lle</sup> Harrison cherche à expliquer pourquoi elle voit un coucou dans l'oiseau du sarcophage interprété jusqu'ici comme un corbeau, un faucon ou un aigle<sup>2</sup>. La présence du coucou devrait s'expliquer par l'histoire de l'union de Zeus sous la forme de cet oiseau avec Héra ; le coucou est partout symbole de la renaissance printanière et, derrière Zeus, il faut imaginer le ciel aux orages fécondants, derrière Héra, la terre qui s'en abreuve pour produire la floraison dont les arbres sont les plus magnifiques représentants. M<sup>lle</sup> Harrison a donné, d'après cette idée, une remarquable interprétation de la série des monnaies de Gortyne dites de la « nymphe au pla-

1) Mais le rapprochement de ce rite avec l'expression ἀρπείσθαι τοὺς βοῦς de certains règlements de culte ne paraît pas légitime si l'on admet l'explication que P. Stengel donne de cette expression, *Opfergebräuche der Griechen*, p. 113. Je reviens ici sur toute la question soulevée par ces monnaies dans mon second article sur *Ajax et Cassandre*.

2) M<sup>lle</sup> Harrison avait indiqué ces idées et d'autres sur le même thème dans une lecture intitulée *Bird and Pillar Worship* faite au 3<sup>e</sup> Congrès d'Histoire des Religions (Oxford, 1908), travail qu'on aurait aimé voir développer dans son volume. Relevons aussi que M<sup>lle</sup> Harrison suggère que, sur le sarcophage de H. Triada, la boucle qu'on voit sur la tempe du mort héroïsé serait un insigne de *Kouros*, comme la tresse d'Horus ou le *krobylos* ionien (elle reconnaît le *krobylos* sur l'Apollon du miroir de Luynes, fig. 136 = fig. 6536 du *Dict. des Ant.*).

tane » ; elle y retrouve toute l'histoire de la Dame des plantes recevant une floraison merveilleuse du concou céleste qui la visite comme le cygne vient caresser Lédæ. A sept ou huit siècles de distance ces monnaies reproduiraient le symbolisme du fameux anneau d'or de Mycènes : la déesse aux fleurs est assise sous l'arbre qui s'épanouit à l'arrivée des orages représentés par la quadripenne et le bouclier bilobé. C'est là une jolie hypothèse très poétiquement développée : on aimerait qu'elle persuade la raison aussi facilement que l'imagination.

On suivra encore moins facilement M<sup>lle</sup> Harrison lorsqu'elle veut voir dans la triade des *Horai*, des *Moirai* ou des *Charites* des personifications des trois phases de la lune ; comme telles, l'année que formeraient les trois *Horai* ne serait pas l'année solaire avec ses saisons, mais le mois avec ses lunaisons. Pour le nom de *parvus annus* donné au mois lunaire, la seule autorité invoquée, celle de Servius, est bien précaire et le caractère trinitaire de toutes les divinités féminines de la fécondité est bien connu : M<sup>lle</sup> Harrison, l'a elle-même remarquablement mis en lumière dans ses *Prolegomena*<sup>1</sup>. D'ailleurs, c'est un fait avéré que, dans les pays méridionaux, l'année ne se divise naturellement qu'en trois saisons, celle où des germes poussent, celle où les fleurs éclosent, celle où les fruits sont mûrs pour la récolte. Il est possible que l'existence d'un culte de la lune dans la Crète minoenne soit garantie par la présence du croissant sur des gemmes, rapprochée du nom de *Pasiphaë* « celle qui brille pour tous » ; il est beaucoup plus aventuré de l'induire pour Athènes de la présence d'un croissant sur une monnaie « à la chouette » et des « ménisques » des statues des *Korés*. Ce qu'on peut concéder à M<sup>lle</sup> Harrison, c'est que les *Horai* définissent surtout l'année comme cycle agraire ; il faut distinguer de l'*étos* qu'elles constituent, l'*éniautos*, à la fois « fin d'année » et « année nouvelle ». Or, c'est εἰς ἐνιαυτόν qu'on implore le Kouros de venir sur le Dikté dans notre hymne et, d'après Aratos, c'est εἰς ἐνιαυτόν que les Kourètes du Dikté auraient nourri Zeus. Les Kourètes ne représenteraient-ils donc pas des subdivisions de l'année, des personnifications liées à une fête de « fin d'année » ?

M<sup>lle</sup> Harrison croit pouvoir le conjecturer d'après leur analogie, déjà relevée par les anciens, avec les Saliens. Pour elle, ces porteurs des douze *ancilia*, personnifications des douze mois lunaires — mais peut-

1) Je crois avoir démontré que les *Charites* notamment sont à l'origine de pures divinités chthoniennes (*Revue d'ethnogr. et de sociol.*, 1914).



on attribuer un caractère lunaire à l'*ancile* pour la seule raison que ses côtés sont échancrés en croissant ? — les Saliens seraient destinés, en frappant ces boucliers qu'aurait fabriqués Mamurius, à chasser l'année révolue et à introniser l'année nouvelle. L'année révolue serait représentée par ce Mamurius Veturius « Mars le vieux » (se rappeler le rapport entre *veturius*, *vetus* et *φέτος*) qu'était censé représenter l'homme vêtu de peaux de chèvre que les Saliens menaient en procession à travers les rues en le frappant de leurs bâtons blancs, le 14 mars, c'est-à-dire le dernier jour avant la première pleine lune de l'année nouvelle ; c'est avec cette pleine lune que devait commencer l'année lunaire et c'est son éternel retour, sa *pérennité*, que symbolise son nom *Anna Perenna* : « year-in year-out », traduit M<sup>lle</sup> Harrison (ne serait-ce pas plutôt « year, year through » ?). N'est-ce pas pour hâter l'arrivée de l'année nouvelle que les Kourètes, comme les Saliens, *sautent* en joyeuse cadence et le choc de leurs armes n'est-il pas destiné à chasser tout ce qui voudrait arrêter l'année qui ramène la fécondité dans les campagnes ? L'hypothèse est séduisante, mais il faut avouer qu'elle manque de base documentaire.

Le vase de basse époque que M<sup>lle</sup> Harrison allègue ne prouve rien : le Kourète qui s'y voit à gauche du quadrigue qui porte Hélios et Séléné

1) Par contre, je crois que M<sup>lle</sup> Harrison a raison quand elle ne veut voir ni des lances de guerre, ni des sceptres, ni des verges dans l'instrument avec lesquelles les Saliens frappent leurs boucliers sur le relief d'Anagni. Elle parle de baguettes de tambour. Je crois qu'il s'agit plus exactement de lances dont les deux extrémités sont en forme de pommes (ou plutôt de poires ; songez aux *mélôphores* perses) ; on la tenait par le milieu, et, alternativement, chacune des poires creuses venait frapper le bouclier. Il faut rappeler que (selon une remarque de Déchelette, *Rev. d. ét. anc.*, 1912, remarque qui peut expliquer aussi les *umbones* en sphère creuse de certains boucliers barbares), les lances des Celtes d'Irlande se terminaient inférieurement par des globes creux en bronze qui, en heurtant leur bouclier, devaient produire un son qui semait l'épouvante dans l'esprit des ennemis (ou, plutôt, parmi leurs esprits tutélaires), et j'ai signalé ici, en rendant compte d'une dissertation de K. Latte, l'opinion de Thiersch qui voit des cymbales sacrées des Kourètes dans les disques en bronze ciselés qu'on appelle les « boucliers » de l'Ida ou du Dikté (cf. *RHR*, 1913, II, p. 369). M<sup>lle</sup> Harrison n'a pu encore connaître les travaux de K. Latte sur les Kourètes et de Cirilli sur les Saliens ; mais elle aurait dû faire état du mémoire bien connu de Helbig *Sur les attributs des Saliens* et de ce que j'en ai dit ici dans mon *Inventio scuti*. Je n'insiste pas davantage devant exposer ailleurs (*L'Ethnographie*, 1914) les difficultés du problème posé par les rites des Saliens à propos de la thèse de R. Cirilli, *Les prêtres danseurs de Rome*, 1913 ; cf. *RHR*, 1914, I, p. 262).

peut n'être qu'un pendant du *Phosphoros* (pourquoi M<sup>lle</sup> Harrison l'appelle-t-elle *Pan* ?) qui lui fait face à droite, et Nonnos est une bien médiocre autorité pour prouver que les Korybantes dansaient sur le *choros* de Knossos pour célébrer l'aurore. En tout cas, selon M<sup>lle</sup> Harrison elle-même, tel ne dut pas être le but premier de leurs sauts et de leurs clameurs. Il s'agirait de soulever en quelque sorte à leur suite tout ce qui s'apprête à germer dans une année qui commence à l'équinoxe du printemps, bref de solliciter et d'exciter la fécondité agraire. Est-ce un hasard que le nom anglais du printemps, *spring*, signifie « saut » ? Quand on voit les Saliens *sauter* au 15 mars, quand on se rappelle que le refrain de l'hymne des Kourètes est *θήρε* « saute » ô Kouros ! « pour nos jarres » ou « pour nos brebis », ou « pour nos fruits », quand on lit dans le paeon dionysiaque de Delphes : « Viens, ô Dithyrambos, Bacchos, Évoé, taureau à crinière tressée de lierre », quand on se rappelle enfin les vieilles femmes d'Élis suppliant Dionysos : « Viens-t'en au printemps avec les Charites, viens-t'en de ton pied bovin, noble taureau ! » et Pindare se demandant « d'où apparurent les Charites de Dionysos avec le dithyrambe qui excite le bœuf » ?, on ne peut s'empêcher de croire que le nom, jusqu'ici inexpliqué, de *Διθυράμβος* ne doive se décomposer en *Δι-θορ-αμβος* (cf. *ἔμβος*) « chant de Zeus bondissant » (« Zeus-leap-song » traduit M<sup>lle</sup> Harrison). L'hymne dictéen des Kourètes serait donc au sens propre du terme, un dithyrambe ; et, comme tout dithyrambe, il n'est pas seulement le chant de la résurrection humaine, mais celui de la résurrection vernale de la nature entière : c'est le chant de la sauterie printanière où l'on danse en entrechoquant des armes autour du taureau sacrifié pour la fête de l'année ; « it is a Spring song for the Year-Feast » conclut M<sup>lle</sup> Harrison en prêtant au mot *spring* le double sens qu'il a gardé en anglais : *saut* et *printemps*.

On peut comprendre maintenant pourquoi Aristote nous dit que la tragédie est née du dithyrambe<sup>1</sup>. A prendre ces deux mots dans leur acception originale, cela revient à dire : « le chant du bouc » est né du « chant du taureau » ; la forme animale représentant l'année mourante et l'année renaissante a donc été un taureau avant d'être une chèvre, et cette transformation serait due surtout aux conditions économiques de la Grèce et, en particulier, de l'Attique : le bœuf y étant rare tandis que la chèvre y abonde ; le sacrifice du *tragos* y remplaça celui du *tauros*.

1) Voir plus haut, p 331, n.



Sur un vase fameux de Naples on voit Dionysos trônant au milieu des Ménades tandis que l'une d'entre elles s'apprête à sacrifier une jeune chèvre sur un autel qu'orne un bucrâne et auquel préside une idole de Dionysos *dendritès*. Or, on sait que Petersen a proposé de reconnaître un Dionysos-Osiris, entre son temple et son autel qu'ombrage un palmier, dans cette figure du sarcophage d'Hagia Triada où l'on voit généralement le mort devant la porte de son tombeau. S'agit-il d'un mort ou d'un dieu ? Pour pouvoir répondre à cette question <sup>1</sup>, M<sup>lle</sup> Harrison nous convie à examiner plus profondément qu'on ne l'a fait jusqu'ici quelles sont les conceptions originelles que les Grecs se sont faites du *héros* et du *daimôn*, des dieux-éléments de la nature et des dieux-hommes de l'Olympe (chap. VII-XI).

Et d'abord quelle est l'origine des « grands jeux » de la Grèce ? On a longtemps cru ingénument qu'ils n'avaient jamais été que sport et divertissement, comme nos jeux modernes, des concours athlétiques mis sous la protection d'une divinité. Leur côté religieux paraissait encore accessoire quand Ridgeway (*The origin of tragedy*, 1910) a développé la théorie *funéraire* : les jeux se seraient toujours développés autour de la tombe d'un chef héroïsé ou divinisé pour le récréer et, par l'honneur rendu et le plaisir causé, le retenir dans sa tombe. Malheureusement pour cette théorie, la tombe qui aurait servi de centre originel aux jeux, n'y a jamais joué grand rôle et son occupant supposé n'a rien du grand chef que supposerait cette théorie : Pélops ne paraît avoir été amené à Olympie que par des combinaisons relativement récentes ; à Némée le mort est un enfant inconnu, Archémoros ; à l'Isthme, c'est Glaukos, un démon marin<sup>2</sup> ; à Delphes, le serpent Python... Le cas le plus favorable à cette théorie semble être celui d'Olympie ; mais, à l'analyser dans l'esprit *frazerien*, la légende bien connue de Pélops apparaît comme recouvrant — et recousant — plus ou moins adroitement des éléments très différents. D'après M. Cornford, à qui M<sup>lle</sup> Harrison cède ici la parole, on pourrait en distinguer neuf.

1) Combat du vieux maître du bois sacré avec un jeune prétendant qui, vainqueur dans la course à pied, le tue et s'empare de la royauté

1) On a vu p. 340, que M<sup>lle</sup> Harrison finissait (p. 339) par rejeter la théorie de Petersen (*is not Dionysos Dendrites*) pour la remplacer par une explication qui ne laisse pas que d'être obscure.

2) Sur l'origine des jeux isthmiques voir la nouvelle théorie de Tillyard, *Journ. hell. studies*, 1913, p. 308.

sacerdotale dont la couronne d'olivier, la robe de pourpre, plus tard les chevaux blancs sont les insignes divins (cf. le *rex nemorensis*).

2) Rapports entre le roi-prêtre et la foudre (elle brûle la maison d'Oinomaos, époux de Stéropé « l'éclair » ; elle détruit Salmonée qui l'imita à Élis et qui porte un anneau au pied comme Kronos).

3) Fixation et conservation des têtes des rois tués sur les poteaux de la palissade qui entoure le bois sacré, le Kronion.

4) Si les jeux olympiques étaient célébrés tous les quatre ans à une date qui variait entre le 6 août et le 29 septembre, on peut montrer que le système d'où dépendait leur fixation ressort à un cycle ennéatérique commençant en janvier. On compte de là 8 mois pour atteindre la pleine lune du mois Apollonios ou du mois Parthénios [2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> mois de l'année éléenne] ; on obtiendrait ainsi comme date de la première célébration le 22 août 776 ; — de là il faudrait compter 50 mois pour atteindre la deuxième ; de là 49 mois jusqu'à la troisième ; l'alternance des périodes de 49 et de 50 mois vient de ce que l'ennéatérique comporte 99 mois lunaires. Donc le point de départ du cycle concorde avec l'époque des *Saturnalia* ou du *Natalis Solis* qui est devenue celle de notre Noël et de notre Jour de l'An.

5) Originellement Pélops ne concourt pas à la course du char avec Oinomaos ; le prétendant doit emmener la fille du roi en char, d'Olympie à l'Isthme ; c'est un enlèvement, non une course, enlèvement du type de celui de Koré par Hadès. L'indication de l'Isthme comme but de la course, et de Poséidon comme donateur du char de Pélops montre en Pélops un vieux dieu chthonien ; Hippodamie, « la dompteuse de chevaux » , doit être une de ses formes de la déesse-mère que l'art ionien représentera un cheval dans chaque main. Le rapt de la personnification de la fécondité agraire par celle des profondeurs de la terre, ce symbole très simple convient à merveille à une fête hivernale.

6) Avant d'être décidée par une lutte ou par une course en char, la royauté à Olympie avait dépendu d'une course à pieds. On racontait

1) Je substitue cette explication à celle de l'auteur qui voit dans Pélops et dans Hippodamie des formes du Soleil et de la Lune et qui reconnaît dans le rapt le symbole de l'union du Soleil et de la Lune, dont le mariage de Zeus et de Héra serait une des formes. Rien ne me paraît légitimer le transfert aux périodes primitives de ce syncrétisme astronomique du paganisme décadent. (M. Cornford s'appuie ici uniquement sur des textes de Lydus et de Cassiodore !) -- Sur les monuments relatifs à la course de Pélops, voir maintenant le mémoire de G. Cultrera, *Ausonia*, VII (1912). — On montrait son char dans un temple de Phlonte, près de l'Isthme (Paus. II, 14).



qu'Endymion y avait fait courir ses cinquante fils pour la royauté ; c'est de même par une course entre eux que les 50 Aegyptiades passaient pour avoir obtenu la main des 50 Danaïdes. Les 50 représenteraient les 50 mois de la pentétéride ; le jeune homme et la jeune fille victorieuse le soleil et la lune ; peut-être célébraient-ils une union mystique<sup>1</sup>.

7) Selon la légende éléenne, la course, origine des jeux, aurait été inventée par les cinq Daktyles Idéens ou Kourètes venus à Olympie avec l'enfant Zeus ; l'aîné aurait institué entre eux une course où l'on couronnait le vainqueur d'une branche d'olivier. Plus tard, le vainqueur du stade avait le privilège d'allumer le feu sur l'autel et, selon une tradition, l'olivier n'aurait été donné en prix qu'à partir de la VII<sup>e</sup> Ol. ; jusque là c'était la pomme. Qu'il se soit agi d'abord de la pomme, symbole solaire, ou de l'olivier, symbole lunaire, n'est-il pas probable que cette course avait pour but d'indiquer lequel des prétendants à la royauté olympienne serait désigné par cette épreuve préliminaire — une « éliminatoire » pour combattre avec l'ancien roi ?

8) Avant d'être rendue pentétérique, la fête a dû être annuelle et son objet était précisément d'inaugurer l'année nouvelle. A cette fin on faisait semblant de tuer un jeune enfant qui représentait l'année naissante et ce simulacre de mort était suivi d'un simulacre de résurrection. A ce rite diverses explications mythiques ont été données par les anciens : c'est Sôsipolis, l'enfant serpent, fils de la Terre-mère sous le nom d'Eileithya, adoré avec elle dans un temple-grotte un pied du Kronion (et, à Elis, avec Tyché) ; c'est Pélops, déchiré et bouilli par son père Tantale, et ressuscité par Rhéa ou par Zeus sur le Sipyle où « le trône de Pélops » atteste son caractère divin ; c'est Apollon gardé par les Kourètes sur le Solmissos d'Ephèse ; c'est enfin Zagreus que les Titans déchirent et font bouillir pour qu'il ressuscite au milieu des éclats de la foudre de Zeus comme la foudre tire Dionysos du flanc de Sémélé « la terre » ; c'est Zeus lui-même avalé sous forme de pierre par Kronos etc.

9) Ce que le vainqueur olympique, d'abord annuel représente et

1) Bien que je réduise autant que possible la part astronomique des hypothèses présentées, je dois faire ici les mêmes réserves que pour le paragraphe précédent. Je crois, par contre, qu'il y avait des inductions intéressantes à tirer de la division des seize vieilles femmes en deux chœurs, l'un pour Hippodamie, l'autre pour Physkoa. Ces deux déesses ne sont-elles pas dans le même rapport que Déméter et que Koré ? On sait qu'Oinomaos, doublet de Dionysos, passait pour avoir perpétré un inceste avec sa fille Hippodamie.

réincarne, c'est l'ancien roi du Kronion — le « Kronios, Kouros suprême » de l'hymne crétois — qui, à la tête du *Kómos*, formé originellement par ses Kourètes, inaugure solennellement l'année nouvelle par une victoire qui aidera au triomphe du soleil dans le ciel et à celui de la végétation sur terre. C'est, en effet, à l'équinoxe du printemps qu'est censé avoir eu lieu le concours entre Pélops et Oinomaos et c'est à cette date, que chaque, année les personnages dits *Basilai* montent sur le sommet du Kronion sacrifier à Kronos ; ce sacrifice rappelle le sacrifice annuel de Priène à Kronos Basileus et aux Kourètes présidé par un jeune homme appelé le *basileus* comme les Kourètes sont guidés à Ephèse par leur Protokourète ; c'est, d'ailleurs, le *kordax* du Sipyle que Pélops était censé avoir dansé à la tête des siens après sa victoire. Toutes les fêtes *kroniennes* ou Saturnales que l'on connaît comportent un banquet, souvent très licencieux, où tout est permis à un roi temporaire. L'enfant déchiré, puis ressuscité à ce banquet symboliserait le triomphe de l'année nouvelle.

\*  
\* \*

« Dans les deux chapitres précédents, écrit M<sup>lle</sup> Harrison en tête du chapitre VIII, on a examiné avec quelque détail deux des grandes fêtes de la Grèce, le Dithyrambe du printemps qui aurait donné naissance au drame, les jeux Olympiques célébrés tous les cinq ans au solstice d'été. On a vu que l'objet premier de ces deux fêtes était de promouvoir la fertilité et que chacune a, de même, donné naissance à un *daimôn* de la fertilité qui a revêtu des formes et des noms divers. Le Dithyrambe a donné naissance au Kouros Suprême dont la forme a mûri en Crète en celle du Zeus Père, mais qui ailleurs, restant *kouros*, s'est cristallisé en Dionysos. A Olympie, incarné de même à l'origine dans des Kourètes, le démon de la fertilité a pris les figures les plus diverses, Oinomaos, puis Pélops pour passer finalement un peu de sa nature et de ses fonctions au Zeus Olympien lui-même. On a donc pu se faire une idée assez claire d'un des éléments qui ont formé le *daimôn*. Il est le produit, la projection, la représentation d'une émotion collective. Normalement et naturellement il est servi par le groupement qui lui donne naissance ; mais, bientôt, il atteint à une personnalité indépendante. On a vu aussi que, dans les communautés primitives, cette émotion collective a pour centre et pour objet ce qui touche à l'alimentation, animaux mangeables, fruits comestibles. En conséquence de quoi, ce *daimôn* est conçu en



forme d'animal ou de plante, thériomorphe ou phytomorphe. Dionysos est bœuf, chèvre ou arbre ou, plutôt, le Dionysos humain est issu du sacrifice du bœuf ou de la chèvre ou de la sanctification de l'arbre » (p. 260).

Le Kouros Suprême est donc, par excellence, « le bon génie ».

M<sup>lle</sup> Harrison aurait pu appuyer ce rapprochement de Zeus Kouros avec Agathos Daimon sur les *versus Januli* du chant des Saliens qui, d'après Zander, seraient en latin classique :

*O Sol oriens, invade omnia!*

*Portarum ad patulos aditus comis es Janitor, Jane.*

*Bonus Genius es, bonus Janus.*

*Vivis promeritus, prome dies et reconde.*

Les Saliens étaient censés, dans leur *tripudium*, imiter les sauts de leur dieu, Mars *Gradivus*, dit aussi *Salisubsulus*. On cite un vers de Pacuvius qui fait penser à nos sauts pour *thémis* :

*Pro imperio Salisubsulus si nostro excubet!*

Mais il reste un élément à dégager : à côté du *démon*, c'est le héros. Pour en retrouver le caractère original, M<sup>lle</sup> Harrison nous convie à étudier l'histoire des rois-serpents et dieux-serpents d'Athènes.

Cécrops et les Tritopatores n'ont gardé de leur nature primitive de serpent que la queue qui remplace leurs jambes, Erechtheus et Erichthonios n'ont plus des serpents que comme gardiens familiers : mais ce ne sont là, à vrai dire, que des noms divers donnés au serpent sacré à qui on offrait encore du temps d'Hérodote tous les mois un gâteau sacré sur l'Acropole ; il était devenu le compagnon d'Athéna ; à l'origine c'était lui qu'on adorait. Or, beaucoup de primitifs tiennent le serpent pour l'animal qui féconde leurs femmes : dans le bassin égéen on pourrait citer des exemples de cette croyance depuis l'histoire d'Ève et du serpent<sup>1</sup> jusqu'à celle d'Olympias qui conçoit Alexandre d'un serpent<sup>2</sup> ; le serpent est, au sens propre, le *génie* de l'espèce, le générateur originel de qui émane toute fécondité ; son peuple a intérêt à se maintenir en contact avec la fertilité qui réside en lui ; c'est ce qui explique que les Errhéphores, qui représentent les filles de Cécrops, soient commises à la garde de l'Érechtheion, sanctuaire du dieu serpent ; il semble avoir

1) M<sup>lle</sup> Harrison n'a pas rappelé cette interprétation proposée pour la légende biblique par S. Reinach (*Le serpent et la femme : Cultes*, II) : elle suppose que c'est par euphémisme que la morsure est placée au talon.

2) De même qu'Alexandre, Aristoménès et Aratos passaient pour nés de génies en forme de serpent (Paus. IV, 14).

contenu entre autres talismans, un grand phallus en bois qui passait pour une offrande de Cécrops et qu'on tenait couvert de branches de myrte ; la ciste d'Erichthonios n'est qu'une corbeille où repose le serpent sacré ; ce sont des serpents où leurs images qu'on porte aux Arrhéphories ou aux Arrhétophories (celles-ci sont une portion des Thesmophories), fêtes athéniennes de la fécondité agraire.

Comment se fait-il que, dans les croyances des Grecs comme dans celles de beaucoup d'autres peuples, le serpent soit lié à la fois au culte du foyer et à celui des ancêtres, aux richesses de la terre et à ses profondeurs ? Les contemporains d'Hésiode paraissent avoir cru que le mort devenait un *daimôn* qui vivait sous la terre, disposant de ses richesses naturelles, et reparaissait sous forme de serpent. Est-ce que cela ne suppose pas qu'ils n'étaient pas loin de la mentalité de ces Australiens qui croient que chaque enfant qui naît n'est que la réincarnation d'un esprit ancestral qui s'est introduit dans la mer ? Cet esprit est généralement conçu sous la forme du *totem* de la tribu ; ainsi, dans la tribu dont le serpent est le *totem*, c'est sous les espèces de serpents qu'on imaginera les âmes ancestrales qui errent en attendant d'être réincarnées. Les *daimones* de l'Âge d'or dont parle Hésiode diffèrent-ils des esprits australiens de l'*al-cheringa* ? C'est avec ces idées que M<sup>lle</sup> Harrison reprend l'étude des Anthestéries : dans ses *Prolegomena* elle avait cru y distinguer une fête du dieu de la vigne superposée à une *Toussaint*, une cérémonie pour la propitiation des morts ; elle croit maintenant que les deux éléments ont été liés dès l'origine : les âmes des morts deviennent des démons de la fertilité.

Cette analyse hiérolgique des Anthestéries est l'une des études les plus fortement déduites qu'on doive à M<sup>lle</sup> Harrison ; l'auteur qui ne se plaît que trop en général aux digressions et aux « à-côté » de son sujet semble ici ne pas avoir voulu l'aborder pour la seconde fois — elle lui a déjà consacré un chapitre des *Prolegomena* — sans lui arracher son secret.

Au premier jour des *Anthestéries*, le onzième du mois qui leur devait son nom, on ouvrait les jarres du vin récolté à l'automne et toute

1) M<sup>lle</sup> Harrison, qui aime à rapprocher des données que nous devons à l'ethnographie les observations du bon Plutarque, aurait pu rappeler ce qu'il dit dans *Numa*, 12 : « Libitina, déesse qui veille sur les droits des morts, qu'on la confonde avec Perséphone ou qu'on la prenne pour Aphrodite, comme le font les plus savants Romains en rattachant avec raison à une même divinité la naissance et la mort des hommes. »



la maisonnée en recevait sa part après qu'une libation eût été versée en l'honneur de la divinité qu'on appelait encore en Béotie du temps de Plutarque l'*Agathos Daimôn*. Qu'est-ce que ce Bon Esprit ? Il est toujours représenté sous forme de serpent, avec ou sans tête humaine, entouré des symboles de la fécondité, épis, pavots, *modius*, caducée ; cette fécondité c'est lui qui la suscite et, lorsqu'on vient à imaginer que toute fécondité doit dériver d'une union sexuelle, on donne pour compagne à l'*Agathos Daimôn* une *Agathé Tyché*. Dans ces noms très anciens ἀγαθός ne signifie pas *bon* au sens moral du mot ; c'est ce qui est ἄγαν, en force et nombre, plénitude et abondance. Cette abondance est celle de la terre nourricière : toutes les divinités qu'on figure un serpent à la main, — Erinnyes, Gorgones — ou accompagnées d'un serpent — Asklépios, Déméter — ont commencé par être des serpents elles-mêmes : si les trois Euménides comme les trois Cécropides, si Trophonios et Asklépios n'ont plus dans l'art classique le serpent que pour attribut, le héros Kychreus était encore apparu à Salamine sous forme de serpent. Le serpent mâle peut passer pour le conjoint ou pour le fils du serpent femelle ; Agathé Tyché est la parèdre de l'*Agathos Daimôn* à Lébadée, mais Sôsipolis est donné à Elée pour le fils de Tyché : il est représenté à ses côtés en enfant portant la *cornucopia* : c'est là une forme de culte qui peut servir de lien entre celle qui adore le serpent sacré lui-même — à côté du serpent de la tholos d'Épidaure, M<sup>lle</sup> Harrison eût pu rappeler l'histoire si caractéristique de l'Échidna d'Hiérapolis<sup>1</sup> — et celle qui aboutit au groupe fameux d'Eiréné et de Ploutos : on trouve à l'époque impériale l'*Agathé Tyché* de Mélos tenant de même un enfant dans son bras gauche que M<sup>lle</sup> Harrison met ingénieusement en regard d'un *Agathos théos* représenté à la même époque à Épidaure tenant dans la gauche la *cornucopia* vers laquelle un serpent semble ramper.

Pour le second jour des Anthestéries, les *Choes*, M<sup>lle</sup> Harrison ne s'attarde pas à cette mesure du vin nouveau dont chaque citoyen faisait libation, la *chous* qui a valu son nom à la cérémonie ; elle se demande pourquoi c'était un jour néfaste où l'on croyait que les esprits des morts erraient par la ville ; contre eux les hommes se préservaient par des moyens magiques, eux et leurs demeures. Ce caractère s'accroissait au troisième jour, ces *Chytroi* où se place l'expression proverbiale bien connue : « A la porte les Kères ! Les Anthestéries sont finies ». Le rite central de la journée était le mélange — plus tard seulement sans doute

1) Je l'ai narrée dans *Noé Sangariou*, 1913, p. 27.

la cuisson — de germes de toute espèce dans un pot, une *panspermia*; ce *chytros* des Anthestéries n'est ainsi qu'un pendant du *thargélos* des Thargélies, du *kernos* et du *liknos* des Kernophories et Liknophories; au lieu de réunir les germes dans un pot ou dans une corbeille, on peut, quand l'automne a succédé au printemps, porter à des branches des fruits de toute espèce : c'est l'*eirésioné* des Thargélies, l'*oschophorie* des Pyanepsies. Or, quel est le dieu qui préside aux Anthestéries? c'est Hermès Chthonios; c'est lui ou Zeus Ktésios qui est censé émaner de la jarre à *panspermie*, jarre qui, la germination achevée, deviendra jarre « à tous fruits », *pankarpie*.

Développant des idées qui pourraient se réclamer du beau mémoire de M. Hertz sur *L'idée collective de la mort* (*Année Sociologique*, X), M<sup>lle</sup> Harrison montre les premiers Grecs croyant que toutes les forces de vie, qui, par la mort, disparaissent de la société des hommes, viendraient renforcer d'autant les énergies fécondantes de la terre; elles sont sans cesse renouvelées par l'apport de ceux qui retournent à la terre. On comprend ainsi que le serpent figure enroulé autour des symboles de la fécondité terrestre, *omphaloi* et *kadiskoi*. M<sup>lle</sup> Harrison paraît croire que ce nom de *kadiskoi* convient aux grandes amphores qui se voient, par paire, sur quelques monuments du culte des Dioscures et qui ont fini, sans qu'on sût plus pourquoi, par être un des emblèmes de la paire dioscurienne<sup>1</sup>. Autour de ces jarres le serpent jouerait le même rôle que celui que les Dioscures ou le héros cavalier remplissent lorsqu'ils vont participer à une théoxénie.

Les prémices qu'on offre sur une table de festin quand les dieux ont pris la forme humaine sont les mêmes qu'on renfermait dans une jarre lorsqu'on s'imaginait sous forme de serpent les génies de la fécondité. Ces génies sont aussi conçus sous forme d'homuncules ailés, les Kères des Grecs, les Pénates ou Lares des Romains : on trouve ces deux formes déjà associées dans une tombe sur un vase archaïque d'Athènes (fig. 77); leur association est devenue classique dans les laraires romains. M<sup>lle</sup> Harrison ne s'explique pas clairement sur l'origine de

1) M<sup>lle</sup> Harrison aurait pu trouver un appui pour cette thèse dans le fait que, dans un *ex-voto* en l'honneur des Korybantes, qui sont certainement des démons de la végétation, ils sont symbolisés également sous la forme de deux jarres, identiques à celles des Dioscures (Fraenkel, *Inschriften von Pergamon*, n° 68). La dualité des Korybantes est sans doute due à leur assimilation avec les Dioscures — les deux frères — ou avec les Kabires — le père et le fils.



deux conceptions aussi différentes<sup>1</sup> — le mort sous forme de serpent, le mort sous forme d'homuncule ailé — mais elle indique comment elles se sont réunies dans l'Hermès classique. Comme les serpents de son caducée, les ailes de ses talons le caractérisent en tant que génie des morts; c'est bien plus tard que ces ailes ont fait de lui le messager des dieux ce qui aurait fait donner le caducée aux hérauts, messager des hommes.

Anthestéries, Thargélies, Oschophories, toutes les fêtes antiques de cette catégorie, comme nos fêtes du carnaval ou de la moisson, sont des variations d'un même thème fondamental que M<sup>lle</sup> Harrison appelle l'*eniautos-muthos* : c'est l'histoire de l'*eniautos-daimón* drame, dont l'action est la suivante : une lutte, l'*agón* qui peut aller d'un conflit meurtrier à une simple altercation ; un *pathos*, défaite ou mort, celle-ci souvent annoncée par un messager et accompagnée ou suivie d'une lamentation, *thrénos* ; une réapparition triomphale ou une résurrection du vainqueur, souvent suivie de son mariage. Dans ce thème, on aura reconnu le schéma général de la tragédie grecque et M<sup>lle</sup> Harrison conclut, en effet, que les formes du drame attique sont celles de l'histoire de l'*eniautos-daimón* — le génie de l'année ; — ces formes puisent dans l'infinie variété de la *saga* héroïque telle qu'elle a été constituée d'abord par Homère (p. 334). Que sont, à l'origine, les héros d'Homère ? Les démons, ancêtres divins de tribus ou de clans ; chez leurs premiers fidèles, qui se croient aussi leurs descendants, Agamemnon ou Hector ont eu leur fête annuelle selon le type décrit ; leurs luttes devaient avoir alors un caractère rituel ; elles se laïciseront et se diversifieront en devenant matière d'épopée. Ce résultat paraît dû, d'une part aux migrations qui ont détaché ces héros du théâtre primitif de leur activité sacrée, d'autre part aux progrès du rationalisme qui ont fait donner un caractère humain à des aventures d'abord symboliques : ainsi on voit un Agamemnon, un Hippolyte rester adorés comme des êtres divins, le premier à Chéronée, le second à Trézène, en même temps que des aventures tout humaines leur sont attribuées ; ce sont ces aventures qui, popularisées par l'épopée, deviennent la matière du drame attique. S'il se célèbre à Athènes dans le sanctuaire de Dionysos c'est que ce

1) Voir maintenant sur ces représentations de l'âme après la mort O. Waser, *Archiv f. Religwiss.*, 1913, p. 378. Dans son rapprochement entre les Kouretes et les Lares, M<sup>lle</sup> Harrison aurait pu utiliser le glose d'Hésychius : Λάρεις, λάρβας (*larvae*), τοὺς Κούρητας (texte rétabli par Niedermann, *Le Musée Belge*, 1912).

dieu y a pris la place du vieux génie topique de la fécondité : l'*eniautos-muthos* de sa mort et de sa résurrection annuelles y est toujours célébré sous les noms les plus divers : toute tragédie ne comporte-t-elle pas une mort violente suivie d'un retour en gloire ?

Nous ne pouvons insister ici sur cette théorie de l'origine de la tragédie que nous espérons avoir l'occasion d'examiner plus à fond en même temps que les théories récentes formulées sur ce sujet par Ridgeway, Farnell, Nilsson<sup>1</sup> ; M<sup>lle</sup> Harrison a pris soin de faire soutenir ses vues par un *excursus* (p. 341-64) où Gilbert Murray, leur principal protagoniste, cherche à montrer, dans cette tragédie grecque qu'il connaît si bien, comment chaque pièce conserve les principaux éléments du cadre religieux primitif : *agôn*, *pathos*, *thrénos*, *peripéteia*, *théophanie*, tels sont les éléments de la trame rituelle sur laquelle les poètes devaient broder leurs pièces.

Quoi qu'il en soit de cette question particulière, le caractère du héros ou du *daimôn* reste bien établi : c'est le génie ancestral, le *genius qui genuit* et qui, dans une éternelle palingénésie, se réincarne en tous les *genitores* de sa *gens* ; pour l'encourager et l'aider magiquement en sa tâche génitrice on imite de toutes façons naissances et renaissances ; sa fonction, d'abord exprimée par sa forme primitive de serpent, forme qu'il garde, roulé autour de l'arbre ou de l'omphalos, cette fonction est symbolisée plus tard ici par la corne d'abondance qu'il porte, pleine de germes et de fruits, *cornucopia* où se mêlent souvent des *phalloi*, là par le banquet auquel il semble présider, ailleurs encore par l'ithyphallisme de l'*hermès* qui le représente.

On touche ici à la transformation de ce génie chthonien des forces fécondantes en divinité olympienne à laquelle est consacré le chapitre IX de Miss Harrison. Elle a cherché à la faire comprendre par quelques exemples.

Ainsi Héraklès est, à l'origine, un génie de la végétation, un démon de la terre à qui l'on offre *pankarpia* et *énagismos* ; sa massue a commencé par être l'arbre dans lequel se manifeste sa force<sup>2</sup> ; il est le protecteur des éphèbes, incarnation de la force mâle ; c'est comme

1) Voir plus haut, p. 331, n. 1.

2) J'ajoute cette interprétation de la massue d'Héraklès qui me paraît dans les mêmes relations avec les arbres sacrés que le *doru* d'Agamemnon devenu arbre à Chéronée ou la lance de Romulus transformée en cornouiller ; comme elle, la légende montre la massue d'Héraklès devenant un olivier sauvage à Trézène : la légende a renversé les termes de la séquence.



Mégistos Kouros qu'il s'unit à Hébé, la jeunesse éternelle, forme juvénile de Héra<sup>1</sup>, Koré de ce Kouros.

Dieu chthonien, Héraklès a dû être à l'origine associé avec des serpents : cette association s'est transformée en hostilité dans la légende suivant un processus habituel; il en est de même sans doute, pour beaucoup des animaux qu'il a été censé par la suite détruire; il a été lion, il a été sanglier comme il a été serpent selon que l'esprit de la végétation paraissait incarné dans tel de ces animaux. Asklépios, lui, a gardé un serpent comme familier; il ne s'enroule pas seulement autour de son bâton; il se dresse parfois derrière lui, plus imposant que lui, premier destinataire des hommages qu'on adresse au dieu, lui qui a découvert les simples aux vertus guérisseuses<sup>1</sup>. Les serpents sacrés, nourris peut-être dans la *tholos*, ont précédé à Epidaure Asklépios; on les vénérât aussi à Titané; quant au dieu, il serait venu de Triikka en Thessalie, où, sous le nom d'Askalaphos, il reste vénéré comme démon fécondant et chthonien<sup>2</sup>.

A Delphes, la succession est encore plus caractéristique : à l'oracle présidaient à l'origine Gaia et Phoibé, la Terre et la Nuit; l'oracle se manifestait alors sans doute par les songes qui frappaient l'imagination de ceux qui passaient la nuit auprès de la faille sacrée que garde le serpent Python. M<sup>lle</sup> Harrison a cherché longuement à prouver que l'omphalos

1) Pourquoi M<sup>lle</sup> Harrison ne reprend-elle pas, à la lumière de ces considérations, l'une des idées les plus ingénieuses, d'A. B. Cook, idées qu'elle fait si souvent siennes (c'est elle-même qui a, je crois, indiqué la première, dans le *Classical Review*, 1893, p. 74, les hypothèses que M. Cook a développées, *ibid.*, 1906) : Héraklès aurait été, à l'époque préachéenne, le souverain de l'Olympe aux côtés de Héra. Il en aurait été chassé par Zeus qui, laissant à Dodone Diôné, sa première épouse, vint s'unir sur l'Olympe à Héra; celle-ci, irritée de cette usurpation, resta toujours pour lui plus une ennemie qu'une compagne.

Par contre il aurait mieux valu abandonner l'explication (due à Usener) d'Héraklès par *Hérakulos* (*kulos* serait un diminutif correspondant au *culus* latin). M<sup>lle</sup> Harrison traduit « le jeune, le cher héros » (p. 379); dans les *Prolegomena* (p. 347) elle voyait plutôt en Héraklès le fils ou le jeune époux d'Héra (*Hérakulus* serait ainsi un pendant de Dionysos); il aurait été pour elle ce qu'Attis est pour Cybèle.

2) Selon M<sup>lle</sup> Harrison, Télesphoros serait la forme juvénile d'Asklépios; c'est possible, mais il aurait fallu tenir compte de la théorie proposée par S. Reinach : le capuchon thrace qu'il porte l'incline à voir en lui un dieu thraco-phrygien, un Télesporis, *Cultes, Mythes et Religions*, I. Il faut ajouter qu'Asklépios forme avec Télesporis une dyade du type de celle du vieux Kabire avec le jeune Kabire qui paraît avoir été en honneur en Mysie.

de Delphes n'était que la pierre conique surmontant la tombe de Python; d'une part des tumulus surmontés de blocs semblables nous sont connus, de l'autre des textes précis affirment que l'omphalos delphien était le tombeau de Python<sup>1</sup>.

En réalité, le vieux dieu serpent a dû être adoré dans un caveau souterrain dont l'omphalos marquait l'emplacement; quand il fut remplacé par Apollon, ce dieu de lumière, ne pouvant vivre sous terre, dut venir s'asseoir sur l'*omphalos*; d'ailleurs, l'*omphalos* n'est pas le seul monolithe conique avec lequel le dieu soit associé; en tant qu'*aguius* il l'est avec une colonne en forme d'obélisque qu'on élève devant les portes et sur les routes, symbole de fertilité agraire à l'origine comme l'hermès et comme l'*hékataion* : suivant une idée originale que l'auteur indique en passant, la « triple Hécate » serait, originairement, une triade du type des Charites ou des Erinnyes dansant autour d'un pilier de fécondité. De même que l'arbre qui le remplace parfois sur la tombe, omphalos ou stèle y sont placés comme symboles et véhicules de vie.

L'anthropomorphisme n'a pas commencé par *asseoir* son dieu sur l'*omphalos* : de nombreux vases peints nous montrent une déesse apparaissant à mi-corps à l'intérieur d'un cône semblable — qui semble plutôt fait de terre — ou n'émergeant au-dessus que de la tête; la déesse est parfois accompagnée par un jeune dieu; ou c'est ce jeune dieu lui-même — Dionysos — qui monte à travers le tumulus; autour du tumulus Satyres et Ménades dansent avec animation, parfois aidant à coups de pic la divinité à émerger; parfois aussi des Éros achèvent de donner à la scène son caractère : c'est le « retour de la saison féconde », la « réapparition des fruits de la terre », cette *ascension* ou *assumption* primitives appelée ici *anodos de Koré*, là *anagôgé de Sémélé*. Si on aide à coups de pic la déesse de la végétation, c'est sans doute un souvenir de l'époque où l'on défrichait ainsi; quant aux danses désordonnées ou licencieuses, elles sont un moyen bien connu d'exciter le travail de la végétation.

Comment un dieu a-t-il usurpé la place de la personnification, toujours originairement féminine, de la fécondité agraire? Il a commencé par lui être associé en qualité de fils : ce que Dionysos est à Sémélé ou Iakchos à Koré, Apollon l'est à Létô qui est, au même titre

1) Voir maintenant le mémoire de Roscher, *Omphalos* (Académie de Saxe, 1913).



que ces deux autres déesses, une incarnation de la terre considérée comme mère de la végétation. Mais, quand le système patriarcal des Aryens et leurs dieux olympiens ont définitivement pris la place des déesses de la matriarchie préhellénique, il a fallu qu'un dieu aille « faire monter » la déesse; bien plus, son « assomption » doit ne plus se faire seulement des profondeurs de la terre à sa surface, mais de la terre au ciel. Apollodore nous apprend que Dionysos est allé chercher sa mère dans l'Hadès pour la faire monter au ciel sous le nom de Thyoné. Il est probable qu'Orphée allant chercher Eurydice aux enfers n'agit pas autrement que Dionysos; sa parenté avec ce dieu est depuis longtemps établie et Eurydiké est un vocable qui rentre aisément dans la série de ceux que porte Perséphone<sup>1</sup>; et, si Orphée échoue dans son entreprise, c'est que les personnifications de la fécondité de la terre, Perséphone comme Adonis, ne peuvent évidemment en quitter longtemps les profondeurs.

A Delphes, le serpent sacré a été *pythô* et *drakaina* avant de devenir *pythôn* et *drakôn*. De compagnon femelle d'une déesse il est devenu l'adversaire mâle d'un dieu. Mais pourquoi est-il son adversaire? On pense généralement que, pour qu'Apollon prit sa place, il fallait qu'il la lui enlevât en le tuant. Cette explication n'a pas satisfait M<sup>lle</sup> Harrison. Elle commence par montrer que la fête ennéterique delphienne du *Steptérion* ne comportait pas, comme on le croit, de figuration de la destruction de python par Apollon: on se bornait à construire sur l'aire sacrée une hutte de branchages qui passait pour le palais d'un roi; un groupe d'hommes, accompagnant un jeune garçon dont les parents vivent encore, se précipitent dessus, renversent la table servie qui s'y trouve et y mettent le feu; puis le jeune garçon s'enfuit jusqu'à Tempé, y est purifié et revient à Delphes en triomphe portant le laurier sacré.

Le *Steptérion* ne comportait donc pas le meurtre du serpent; ce qu'on y détruisait c'était une baraque représentant « le palais du roi ». On se trouverait ainsi en présence d'une de ces cérémonies de mise à mort périodique du vieux roi bien connues depuis les travaux de Frazer, et la période de neuf ans qui est celle du *Steptérion* correspond à ce que fait entrevoir pour la Grèce préhellénique l'*ennéoros* Minos qui, tous les neuf ans, doit monter à l'autel de Zeus pour y perdre ou y renouveler son pouvoir. La mise à mort a lieu quand la fécondité, liée au

1) Voir plus bas, p. 370, n. 1.

roi-dieu, menace d'être insuffisante. Le rôle qu'a pu jouer le serpent dans un pareil rite est indiqué par ce qu'Élien rapporte de ces serpents issus de Python qu'on adorait en Épire : ils ne pouvaient être approchés que par une vierge nue — pensez à Andromède et à Hésione exposées au monstre, aux Cécropides servant le dieu serpent Erechthée et aux Hespérides servant le serpent des Pommes d'or, aux grottes aux serpents de Lanuvium et d'Éphèse où s'éprouve la virginité. En Épire, si les serpents, à la fête annuelle, acceptent paisiblement les aliments que la vierge nue leur apporte, il y aura abondance et santé ; s'ils les refusent et la menacent, ce sera disette et épidémie.

Le serpent, comme on vient de le rappeler, est étroitement lié par les croyances populaires à « l'arbre de vie » — celui qui porte les Pommes d'or ou celui d'où pend la Toison d'or — ou à « la source de vie » — Python gardait peut-être la source Kassotis comme le dragon de Kadmos défendait la Dirke à Thèbes. On s'explique maintenant pourquoi la mythologie fait de lui le gardien de l'arbre ou de la source ; quand elle l'a ainsi transformée, il faut nécessairement qu'elle représente comme son meurtrier le dieu ou le héros qui a pris sa place<sup>1</sup>.

En vérité, ce nouveau maître de l'arbre ou de la source magiques n'est que la forme anthropomorphisée de leur premier possesseur. C'est ce qu'indique clairement la légende de Kadmos : non seulement des hommes naissent des dents du dragon qu'il a tués, mais lui-même, ainsi que sa femme Harmonia, se transforment en serpents sur leurs vieux jours ; le serpent reste le blason des Thébains ; les Spartes de Thèbes, qui se croient descendus des hommes nés des dents du dragon, portaient peut-être un serpent comme tatouage à côté de la lance qu'ils étaient censés avoir empreinte sur le corps en naissant. Avec ce mythe des hommes nés des dents semées du dragon, on est encore tout près de la conception primitive du serpent, incarnation du principe de vie<sup>2</sup>.

1) La question du combat d'Apollon contre Python a été reprise récemment par P. Corssen dans la nouvelle revue *Sokrates*, I (1913), p. 501-13. Pas plus que M<sup>lle</sup> H., il n'a rapproché du Steptérion la légende thébaine de Kaanthos, fils de l'Océan, qui met le feu au temple d'Apollon Isménios ravisseur de sa sœur Mélia et tué par le dieu à coups de flèches ; on montrait son tombeau près du temple à côté d'une fontaine qu'aurait gardée un dragon.

2) Dans le fameux vase du Vatican où l'on voit Jason qui sort de la gueule du dragon en présence d'Athéna, M<sup>lle</sup> Harrison croit que le peintre s'est rappelé d'une légende disparue où Jason « naissait à nouveau des mâchoires du serpent » (p. 435). M<sup>lle</sup> Harrison ne paraît pas connaître l'article consacré à ce vase attique du v<sup>e</sup> siècle par C. Robert, *Hermes*, 1909, p. 375.



Il est vrai qu'Apollon n'a rien conservé de la nature serpentine que cette hypothèse lui attribuerait, rien sauf les surnoms de *Pythoktone* et de *Pythien*. Mais est-il douteux qu'Apollon *Sminthien* a remplacé un culte de la souris, Apollon *Sauroktone* un culte du lézard, Apollon *Aguieus* un culte de la pierre levée? Pourquoi donc ne pas admettre que le *Pythien* n'est, à Delphes, que *Python* anthropomorphisé?

Apollon est un nom que des raisons d'ordre historique ont fait donner aux dieux anthropomorphisés en qui on voulait incarner les cultes les plus divers. Par lui même *Phoibos-Apollon* est, avant tout, le jeune dieu du ciel. *Phoibos* exprime la nature brillante et pure du dieu solaire. Comme tel, il est naturel qu'il ait succédé à *Gaia* lorsque l'idée s'imposa que le dieu qui, de ses rayons ou de ses ondées, féconde la terre est plus important qu'elle : ainsi, on voit à Thèbes la procession, ennéétérique aussi, des *Daphnéphories* se rendre au temple d'Apollon *Chalazios* — le vieux génie de la grêle — le jeune prêtre annuel portant en tête un mât en olivier tout paré de lauriers et de fleurs, couronné d'un globe en bronze doré saupoudré de safran<sup>1</sup>. « Et ce transfert de *Gaia* à *Phoibos* a été pour le monde antique d'une importance qu'il nous est difficile aujourd'hui de réaliser. Jusque là l'attention était concentrée sur l'apparition et la disparition des fruits de la terre et sur les phénomènes désordonnés et terribles du temps; maintenant l'homme ne contemple plus que le cours fixé et régulier des corps célestes » (p. 439). Cet ordre éternellement jeune des saisons, il le personnifie en Apollon. D'après M<sup>lle</sup> Harrison, son nom même signifierait « le jeune homme » les *apellaia* dont parle l'inscription delphique des *Labyades* seraient des cérémonies de puberté; l'*apellax*, l'*apellôn* serait l'éphèbe qui a subi ses initiations.

Dans l'évolution qui a mené, à Delphes, de *Gaia* à Apollon, on a souvent placé comme intermédiaire *Dionysos* qui paraît avoir été, pendant quelque temps, le maître de l'oracle où il aurait, en souvenir de son passage, laissé ses *Thyiades*, M<sup>lle</sup> Harrison n'a pas exprimé son opinion sur cette théorie qui paraît vraisemblable. Mais elle indique d'une phrase très forte en quoi *Dionysos* diffère essentiellement d'Apollon. « S'ils sont tous deux des *Kouroi* et des dieux de l'année, ils se sont,

1) Il aurait fallu en rapprocher le fameux disque des Péoniens porté sur une perche — *δίσκος βραχὺς ὑπὲρ μακροῦ ξύλου* — que, d'ailleurs, M<sup>lle</sup> Harrison rappelle plus loin quand elle signale la tradition selon laquelle Orphée allait, tous les matins, saluer au sommet du *Pangée* le lever du Soleil (p. 465). Voir *RHR*, 1914, I, p. 257.

comme tels, arrêtés à des stades différents de développement. Apollon a plus en lui du Soleil et du jour, d'ordre, de lumière et de raison, Dionysos plus de la Terre et de la Lune, de la divinité des Nuits et des Songes. De plus, Apollon incarne la vie humaine en elle-même, séparée du reste de la nature, la perfection de l'humanité pure ; Dionysos représente la vie humaine autant qu'elle dépend de celle de la nature ; il ne se distingue pas d'elle mais reste dans sa communion » (p. 443).

Apollon est devenu un dieu plus complètement olympien que Dionysos. Que faut-il entendre par *olympien* ? M<sup>lle</sup> Harrison a consacré son X<sup>e</sup> chapitre à examiner la véritable nature des dieux olympiens. Elle commence par les définir négativement :

1) Ils répudient toute forme de plante ou d'animal ; le souvenir en subsiste seulement dans leurs attributs ou dans leurs métamorphoses.

2) Ils répudient toute connexion avec les démons de la terre, les fils de Gaia qu'ils combattent et détruisent sous le nom de Géants (*gigas* ; cf. *gē* et *gignere*).

3) Ils répudient toute alliance avec les Titans qui paraissent avoir personnifié avant eux les grands phénomènes de l'air et du ciel ; s'ils sont fils de la Terre, ils le sont aussi du Ciel et portent des ailes aussi bien qu'une queue de serpent ; prédécesseurs et concurrents des Olympiens ils n'en ont été que plus vivement combattus par eux ; pourtant, en tant qu'ils sont les maîtres des phénomènes célestes — Zeus de la foudre, Apollon du soleil, Artémis de la lune — ils restent en quelque façon *titaniques*. M<sup>lle</sup> Harrison émet ici une opinion originale : si les Olympiens luttent avec tant d'âpreté contre les Titans alors qu'ils partagent leur nature, c'est pour une raison de politique nationale. Formé en Ionie au début du vi<sup>e</sup> siècle, l'Orphisme aurait subi l'influence de la religion des forces célestes que Zoroastre venait d'affermir dans l'Iran ; en Ionie, comme en Judée et en Egypte, le zoroastrisme aurait contribué à épurer les dieux et à les identifier aux grands phénomènes météorologiques, aussi, lorsque les Perses deviennent pour les Hellènes le grand danger national, le patriotisme impose de laisser dans l'ombre le caractère cosmique des Olympiens.

4) Ils se refusent à mourir annuellement suivant le type de l'*éniautos-daimôn*. Au lieu du vieux cycle des métamorphoses avec morts et résurrections, ils veulent être immuables et immortels. Au lieu des services rendus par les anciens dieux de la végétation, de la pluie et du soleil, les nouveaux dieux anthropomorphisés se sentent trop humains pour ne pas risquer de perdre toute autorité s'ils frayaient avec les



hommes ; aussi bien, ne quittant plus guère le sommet inaccessible de l'Olympe, ils s'enferment dans leur *athanasie* inutile et jalouse : la « jalousie » et la « vengeance » des dieux, *phthonos* et *némésis*, sont des conceptions qui définissent les maîtres de l'Olympe.

On est amené ainsi des caractères négatifs aux caractères positifs des Olympiens.

On a vu que les religions qui conçoivent leur divinité suprême sous la forme d'une Mère accompagnée d'une Koré ou d'un Kouros appartiennent sans doute à des sociétés totémistes de type matriarcal. « Ce qui caractérise un état social dont une pareille religion est la projection, c'est une solidarité étroite, l'absence de toute différenciation. L'homme ne s'est pas encore dégagé de la nature et l'individu ne s'est pas davantage désagrégé de son groupe ; il n'a pas encore pris conscience de sa personnalité. Un pareil état social a sa contre-partie religieuse dans des formes non différenciées telles que le génie de l'espèce, le démon du groupe, la divinité qui n'est que l'expression collective d'une classe d'êtres ou d'une collectivité vivante et agissante.

Mais, à mesure que le système social où ne comptent que les groupements d'êtres se désintègre, l'individu émerge ; il n'émerge pas seulement du groupe humain ; mais il a de plus en plus conscience de tout ce qui le distingue des animaux et des plantes, de toute la nature qui l'environne. C'est cette double désintégration — l'individu se dégageant du groupe, l'homme de la nature — qui se reflète dans les dieux Olympiens »<sup>1</sup>.

L'*animisme* de Tylor n'est légitime que si on ne le place pas à l'origine même des notions religieuses ; pour que l'homme modèle les êtres surnaturels sur l'idée qu'il se fait de son âme, il faut qu'il ait individualisé celle-ci. Or l'âme collective a longtemps dominé les premiers groupements humains. « La divinité est la projection, non des réflexions ou des sensations d'un individu, mais de ce qu'elles ont de commun avec celles de ses semblables ; elle dépend des émotions et des idées que représentent ses coutumes et que son langage enferme » (p. 472). Cet état d'esprit, que M<sup>lle</sup> Harrison propose d'appeler *zoïsme* — d'autres ont proposé *pré-animisme*, *animatisme*, *naturisme* — est un état où tout dépend de la pensée collective et la pensée collective elle-même est dominée par les besoins et les fonctions de la vie collective. Ceux qui président à ces besoins et à ces fonctions ne seront pas

1) P. 470. J'ai interprété la pensée de l'auteur plus que traduit un anglais très personnel qui, rendu littéralement, ferait un français confus.

des dieux à personnalité définie, mais des génies assez indistincts pour répondre à des fonctions encore peu différenciées (*functional daimones, daimon-functionary*). Pas plus qu'entre eux, les hommes ne sont différenciés d'avec les choses qui les environnent : nous avons vu que le primitif voit dans ses armes ou ses outils des extensions de sa personnalité, il se sent solidaire avec une hache comme il l'est avec un arbre ou un animal. « Son bâton fait partie de son acte de brandir, de son sens de la marche. Il n'a pas conscience que c'est un bâton jusqu'à ce qu'il le laisse tomber. Ce sens de l'action, de la relation est si vif qu'il submerge et confond sujet et objet » (p. 473).

Nous ne pouvons suivre ici M<sup>lle</sup> Harrison lorsqu'elle poursuit, dans l'histoire du langage, l'étude de cette indivision primitive, et il est évident que, pour personnifier les dieux, il faut que le sujet qui personifie ait dégagé son individualité de l'objet qu'il va personnifier. Ces dieux personnels, ce sont les Olympiens, conçus par le Grec sous la forme esthétique que leur nom évoque; ce sont donc, avant tout, des individualités vivantes et agissantes; ce qui reste des dieux impersonnels, simples projections des grandes fonctions qui dominent la vie de la nature comme celle de l'homme, ce qui en reste s'est réfugié autour des Mystères, dont les dieux conservent un caractère naturiste et chthonien et où leur image importe moins que leur fonction : Nietzsche a déjà senti comment s'opposaient ainsi Apollon, la plus belle individualité divine que les Grecs aient conçue, et Dionysos, encore tout mêlé à la vie de la nature.

..

Θόρε κ' ἐς Θέμιν καλάν, ce dernier vers de l'hymne de Praisos sert d'épigraphe au dernier chapitre (XI) intitulé *Themis*, ainsi que l'ouvrage même dont il forme la clef de voûte.

A force de parler du « palais de Justice » comme du « sanctuaire de Thémis », nous nous sommes habitués à voir en Thémis l'incarnation de la justice. Cette vue ne répond pas aux faits les plus anciens que nous puissions atteindre pour caractériser Thémis.

Nous avons déjà rencontré à Delphes Thémis associée à Gaia. A Athènes, sur le versant sud de l'Acropole Gé Thémis a un temple, desservi par deux Herséphores, à côté de celui de Gé Kourotrophos<sup>1</sup>; à Rhamnonte Thémis est adorée avec Némésis; à Epidaure, dans le téménos du dieu au serpent guérisseur, Thémis avait un temple en commun

1) De même à Thèbes le temple de Thémis est à côté de celui des Moirai (Paus, IX, 25). Ailleurs sa statue était confondue avec celle de Déméter (VIII, 25).



avec une Aphrodite chthonienne ; à Olympie, dans le sanctuaire oraculaire de Gè, là où s'ouvrait la faille prophétique, se trouvait un autel de Thémis ; à Boucheta en Épire on nous parle d'une statue vénérée de Thémis assise sur un bœuf comme cette vieille divinité chthonienne qu'est Europe<sup>1</sup>. On s'attendrait à ce que M<sup>lle</sup> Harrison conclue de ces faits que Thémis n'est qu'une forme particulière de la Terre, la Terre considérée, non dans sa fécondité maternelle, mais dans sa stabilité. Quand cette idée de stabilité et d'équilibre l'eut emporté, Thémis put se transformer en déesse de la justice.

Ce n'est pas à cette explication que s'est arrêtée M<sup>lle</sup> Harrison<sup>2</sup> ; elle croit que Thémis a été dès l'origine la personnification du Jugement ; elle serait issue des Θέμιστες<sup>3</sup>, traditions et coutumes plutôt que jugements ou lois dans Homère ; le propre d'une société civilisée c'est d'obéir à des *thémistes* — le meilleur équivalent ne serait-il pas la *fetva* coranique ? Les Cyclopes, bien que pieux et honnêtes, sont honnis par Homère comme athémistes : c'est qu'ils vivent par familles isolées ; sans lien social, sans us et coutumes, « sans *agora* — l'abomination de la désolation pour le Grec ». Thémis préside à toutes les transactions comme à toutes les assemblées ; elle incarne la conscience collective et exprime ses jugements.

Dans quel rapport Thémis est-elle avec les Olympiens ? Autrement dit à quelle conception sociale répondent les Olympiens ? Quelle est la conscience collective à laquelle ils président ? Avant d'aborder la

1) J'ajoute ce fait à ceux qu'a cités M<sup>lle</sup> Harrison d'après Philostéphanos *PHG*, III, p. 30. La tradition classique fait de Thémis une des nourrices de Zeus (*ibid.*, p. 156), mais une tradition ancienne la représentait poursuivie et rejointe par Zeus au lieu qui en aurait gardé le nom d'Ichnai (Steph. Byz. Ἰχναί).

2) Il est au moins surprenant de ne pas trouver la moindre allusion au gros livre, confus mais plein de choses, où R. Hirzel a débattu entre autres la question de la signification première du nom de *Thémis* que reprend ici M<sup>lle</sup> Harrison, *Themis, Dike und Verwandtes* (Leipzig, 1907). Elle aurait aussi trouvé beaucoup à glaner dans la thèse de G. Glotz, *La solidarité de la famille en Grèce* (Paris, 1904) : c'est là, pourtant, un ouvrage fondamental dont la connaissance semble plus utile à l'exégète des religions grecques que celle des ouvrages de Bergson.

3) E. Fraenkel et Kretschmer paraissent admettre que θέμις est une forme abrégée de θεμι-στα ou θεμι-στος : « ce qui se tient ferme, inébranlable » (cf. *stare* et θεμελία, fondations), *Glotta*, II (1913), p. 32 et 50. Le fait essentiel c'est que θέμις est toujours employé lorsqu'il s'agit d'une prescription ou d'une interdiction religieuse, d'un *tabou* ; οὐ θέμις (ou οὐ θεμιτὸν) peut toujours se traduire *neç fas est* ; τέθμιον peut souvent se traduire par *rite*.

question, M<sup>lle</sup> Harrison jette un coup d'œil — était-ce bien le lieu ? — sur les définitions qu'on a données de la religion. Elle accepte celle de M. Durkheim (*les phénomènes religieux consistent en croyances obligatoires connexes de pratiques définies qui se rapportent à des objets donnés dans ces croyances*); mais elle la trouve incomplète, lui faisant la même objection qu'on a faite à celle de M. Salomon Reinach : *un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés*; ces définitions, qui ne considèrent que le rite, excluent tout ce qui est mystère, sentiment, émotion « Sans doute la foi et la pratique religieuses sont choses de stricte obligation, mais elles sont aussi choses de choix, d'un choix intense, ardent; une grande *hérésie* collective. La religion résume et incarne tout ce que nous sentons collectivement, tout ce dont nous nous soucions collectivement, tout ce que nous imaginons collectivement » (p. 487).

C'est cette pensée collective, qui s'incarne particulièrement en Thémis, qu'il faut donc déterminer. Cette pensée dépend de l'état social. Or, la religion grecque est pleine du souvenir d'une société *matrilinéaire* dominée par « la mère et l'enfant »; M<sup>lle</sup> Harrison dit *matrilinéaire* et non *matriarcale*. C'est là une distinction qu'on n'a pas observée. De par sa nature « la femme est centre social non force dominante ». Aussi longtemps que dure le règne de la force brutale, il ne saurait y avoir de matriarchie. Si la femme peut former le noyau social d'une pareille société, ce n'est pas en tant que femme, par l'attraction du sexe, mais en tant que mère, mère des membres de la tribu, nourricière du *Kouroi*, *Kourotrophos*.

Mais la patriarchie, envahissante, cherche même à enlever son enfant à la mère : Rhéa doit user de ruse pour dissimuler le sien à l'avidité de Kronos<sup>1</sup>. « Une fois établie la patriarchie voudrait tout dominer, tout absorber, même le rôle de la mère ». On arrive ainsi au mythe d'Athéna naissant tout armée de la tête de Zeus, mythe dont le côté bizarre altérera toujours pour nous le sublime. Les Grecs y étaient sensibles eux-mêmes et ils n'ont pas répété ce mythe sous d'autres formes; mais, si le dieu suprême n'a pas usurpé davantage l'enfantement, il cherche à prendre l'enfant dès qu'il sort du sein maternel : Zeus enferme dans son flanc Dionysos arraché à

1) Il me paraît inutile de discuter l'étymologie de Kronos par *κράνω* que propose M<sup>lle</sup> Harrison, p. 497. Ni la linguistique, ni la mythologie ne l'autorisent.



celui de Sémélé; puis il confie son éducation moins aux Nymphes qu'aux patrons des jeunes hommes, à Hermès, aux Korybantes, comme la sienne a été dirigée par les Kourètes. Si l'art de la Grèce n'a pas produit le prototype de la « Madone à l'enfant », — qu'une aussi majestueuse figure que la Déméter de Cnide semble, d'ailleurs, préparer, — c'est que la religion olympienne avait banni de son horizon ce groupe matriarcal; mais il répondait à une conception si profondément humaine qu'il n'a pas tardé à reparaitre, d'abord avec Isis et Harpocrate, puis avec la Vierge et l'enfant Jésus.

L'Hermès d'Olympie exprime ce par quoi les Olympiens ont tenté de remplacer « la mère et l'enfant », : et c'est pourquoi quelle que soit la beauté plastique de l'œuvre de Praxitèle, elle nous inspire comme un malaise : c'est qu'Hermès, portant Dionysos enfant, usurpe la fonction de la mère; devant ce jeune homme qui remplit, non sans gaucherie, le rôle sacré de la femme « on se sent pris d'un peu de cette appréhension que cause un homme en costume de femme » (p. 495).

Malgré cette exclusion de la mère dans la religion olympienne, il est si impossible de concevoir sans femme tout groupement humain qu'Athéna elle-même a joué parfois le rôle qui appartenait à la mère. Qu'elle soit *Parthénos*, cela n'a pas plus gêné l'imagination populaire que le nom de Vierge porté par la mère du Christ, « fils de Marie » bien plus que le « fils de Dieu ». Athéna figurera donc avec Zeus, parfois remplacé par Apollon, comme patronne des phratries et de leurs fêtes, ces *Apatouria* qui remontent sans doute aux Achéens d'Homère, puisqu'elles ont caractérisé par la suite Éoliens et Ioniens. Les *Apatouria* sont la fête de ceux qui remontent à un même *pater* : *phratrion* et *patron*, *phratéria* et *patria* s'équivalent; rien n'est plus significatif du triomphe du système patriarcal que ce fait que le terme de *frater* ait remplacé, pour désigner ces groupements religieux, celui d'*adelphoi* qui, signifiant les *utérins* (*delphos* = uterus), évoquait la descendance maternelle<sup>1</sup>.

1) M<sup>lle</sup> Harrison veut expliquer *Tritogéneia*, le surnom d'Athéna, comme *Tritopatores*, et cela parce qu'elle suppose que le vers devenu proverbial *Παῖς μοι τριτογενής εἶη* s'adressait aux Tritopatores, ces génies auxquels les Athéniens sacrifiaient aux naissances et aux mariages. Elle veut que *trito* signifie *véritable, authentique* (*true* en anglais, mot dont l'analogie avec *trito* lui a peut-être suggéré cette étymologie); mais rien n'indique que *trito* ait eu cette signification et on ne saurait dissocier *Tritogéneia* de Triton et d'Amphitrite. Quant aux *Tritopatores*, je m'étonne que les faits réunis par G. Lippold dans l'article qu'il leur a consacré (*Ath. Mitt.*, 1911, p. 105) n'aient pas décidé M<sup>lle</sup> Harrison à les rapprocher de ces génies ancestraux dont elle a si bien établi la

A côté d'Athéna, Artémis, quoique vierge elle aussi, n'en a pas moins hérité de beaucoup des fonctions de la Terre Mère. M<sup>lle</sup> Harrison n'a pas insisté sur ce qui survit dans la chasserresse de l'ancienne patronne des animaux *potnia thérôn* ; ce rôle est bien connu, mais on regrette de ne pas avoir son sentiment sur la relation réelle entre la déesse et les animaux qu'elle tient, relation où certains monuments donnent l'impression d'une douceur allant jusqu'à des caresses maternelles, tandis que d'autres donnent celle d'une lutte violente qui pourrait se terminer non pas seulement par la coercition, mais par la destruction des fauves<sup>1</sup>. M<sup>lle</sup> Harrison rappelle seulement qu'on offrait à Patras à Artémis Laphria un sacrifice solennel analogue à celui que recevait la Déesse Syrienne à Hiérapolis : des animaux de toute nature, même des fauves comme les sangliers ou les petits des ours et des loups étaient en son honneur jetés vivants dans un bûcher. M<sup>lle</sup> Harrison trouve que cet holocauste de tout ce qui vit « est manifestement, encore que hideusement approprié » à la déesse de tout ce qui vit : mais le sacrifice était-il de prémices ou de communion, simplement alimentaire ou propitiatoire ? M<sup>lle</sup> Harrison ne s'explique pas sur ce point important ; elle semble incliner à y voir des prémices de toutes les espèces animales puisqu'elle reconnaît dans Artémis *Korythalia* la déesse « de la jeune végétation », celle à qui l'on consacre à la fois les *Kouroi* et les *thalloi*, les jeunes hommes et les jeunes pousses.

C'est un rite d'initiation que M<sup>lle</sup> Harrison, à la suite de W. R. Halliday, reconnaît derrière les *Hybristika* d'Argos<sup>2</sup>. A l'époque historique on ne savait plus pourquoi les hommes s'y promenaient habillés en femmes et les femmes en hommes.

Pour M<sup>lle</sup> Harrison, tous les rites où un sexe met les vêtements de

forme serpentine : le *tritopator* n'est-il pas simplement le *trisaïeul*, autrement dit le parent le plus lointain que, en pratique, on puisse atteindre en lignée mâle ; incarnant la force mâle de la famille, il est naturel qu'on veuille l'intéresser aux mariages et aux naissances qui la perpétuent.

1) Cette grave question vient d'être posée à nouveau par M. Ch. Picard à propos d'un bronze archaïque de Colophon qui représente une déesse entre deux taureaux qu'elle tient par une longe, *Mélanges Holleaux* (1913). M. Picard croit que la déesse est, pour les animaux, non une mère, mais une dompteuse telle que pouvaient l'imaginer des hommes dont la lutte pour la vie contre les grands fauves remplissait l'imagination. Je partage les doutes que M. Dussaud a exprimés (*RHR*, 1914, I, p. 281) sur la théorie de M. Picard.

2) Voir son beau travail sur les *Hybristika*, dans l'*Annual of the British school at Athens*, XVI.



l'autre rentrent dans la catégorie des *rites de passage* : on les observe surtout aux fêtes qui marquent un changement d'état social : la circoncision qui fait passer au nombre des adultes, le mariage qui fait entrer dans la catégorie des hommes mariés, la mort qui envoie au royaume des ombres. Pour diminuer les dangers de ces passages d'un état à l'autre, celui qui en est l'objet maintiendrait artificiellement l'apparence, les *dehors*, de l'état qu'il quitte. Cette explication pourrait être valable pour les garçons vêtus en filles à la circoncision — encore faudrait-il vérifier si la circoncision se place à l'époque où le garçon sort des mains des femmes, — mais comment expliquer le déguisement contraire des filles lors de l'excision ? Elles ne sortent pas, elles, de la main des hommes. Ne s'agit-il pas plutôt de tromper, par ce déguisement, les esprits qui rôdent autour des initiés à ces moments critiques de la vie ? « Au mariage, comme à la puberté, poursuit M<sup>lle</sup> Harrison, l'attention est concentrée sur le sexe. Le *rite de passage* est d'un sexe à l'autre ». Ce n'est pas ainsi que l'auteur des *rites de passage* expliquerait ce changement de vêtements si l'on en croit ce qu'il dit du rite de Cos où les prêtres d'Héraklès portaient des vêtements de femme <sup>1</sup>.

Je verrais plutôt, avec M<sup>lle</sup> Harrison, des *rites de passage* dans les cérémonies auxquelles sont soumises les personnes qui veulent consulter un oracle, que ce soit par incubation dans un temple comme chez Asklépios ou en pénétrant dans un profond souterrain comme chez Trophonios. Évidemment il y a *passage* rituel, en tant que le patient cherche, afin de découvrir l'avenir, à pénétrer pour un instant dans le monde mystérieux de ceux qui en détiennent les secrets, et qu'ensuite, l'expérience achevée, il faut le *réagréger* à ce monde des vivants dont on a dû le *désagréger*. Mais quelle autre analogie que celle d'être une nouvelle forme de rite de passage ce rite présente-t-il avec celui du changement de vêtement à certaines fêtes ? On a ici, comme trop sou-

1) Voir A. von Gennep, *Les rites de passage*, p. 247. Le rite prénuptial de Naxos, que M<sup>lle</sup> Harrison incline à expliquer avec Reed Stuart comme destiné à assurer un héritier mâle au mariage prochain, est considéré aussi comme un résultat de la peur des démons par K. Kuiper (*Revue d. ét. grecques*, 1912) ; il s'agit de les tromper en leur dissimulant ou leur déroband de toutes manières celui ou celle qui vont subir un si complet *changement d'état* : ce sont autant de rites de défense magique accumulés autour d'un *passage* physique et social si grave (à la p. 337 du mémoire de Kuiper on trouvera analysées la légende de Héra et de Zeus métamorphosé en coucou dont on a vu plus haut le parti qu'a tiré M<sup>lle</sup> Harrison).

vent au cours du livre de M<sup>lle</sup> Harrison, l'impression qu'elle a réuni par un lien plus ou moins factice diverses recherches hiérolologiques qu'elle se trouvait avoir entamées quand elle a rédigé son ouvrage.

Quoi qu'il en soit, admettons que ces deux séries de rites de passage concourent, comme le veut l'auteur, à indiquer qu'à la base de la religion grecque se trouve l'influence « d'une structure sociale de type matrilinéaire » et voyons à sa suite en quoi ce que nous avons appris du caractère primitif de Thémis élucide l'intervention de cette divinité à la fin de l'hymne des Kourètes.

On a vu jusqu'ici que le Kouros invoqué était une projection des Kourètes, ses prêtres ou ses fidèles, et qu'il était invoqué, pour l'année, comme l'incarnation de ses fruits; son passage de l'enfance à l'éphébie, son arrivée à la maturité d'homme est liée à la maturation des produits de la terre. Quant au mythe du Kouros — fils de Rhéa, nourri par la chèvre Amalthée, élevé par les Kourètes — il nous a reporté à la période où le fils ne portait pas le nom de son père et où, la mère étant considérée comme la source de vie que fécondent les esprits ancestraux, la « cellule sociale » est « la mère et le fils ».

« A la lumière des idées qui sont à la base de la magie primitive on comprend pourquoi l'hymne fait sauter ceux qui le chantent pour les troupeaux, les champs et les ruches. A la lumière de l'*eniautos-daimôn* on comprend pourquoi ils doivent sauter pour les *Horai*, les Saisons qui ramènent la grande fête annuelle. A la lumière du Kouros-Suprême et des rites d'initiation nous comprenons même pourquoi ils doivent sauter pour les jeunes citoyens, mais quand on en vient au dernier saut, le bond en l'honneur de Thémis, on reste étonné ».

J'indiquerai plus bas, en concluant, qu'il ne me paraît pas y avoir lieu de s'étonner; il suffit de se rappeler — ce que M<sup>lle</sup> Harrison oublie trop souvent — que, si l'hymne de Palaeokastro contient des éléments primitifs, il n'en appartient pas moins à la Crète du IV<sup>e</sup> siècle où la préoccupation de la Justice n'a rien que de naturel.

Nous avons déjà relevé l'insuffisance de l'analyse de M<sup>lle</sup> Harrison lorsqu'elle veut définir ce que représentait à l'origine *Thémis*. Pour *Diké*, elle se borne à quatre exemples pris dans l'*Odyssée*, Pindare, Eschyle et Sophocle : dans chacun il s'agit pourtant de *δίκη*, le mot pris comme nom commun et comme adverbe et on peut le traduire à la manière de, à la façon de, et cela parce que la meilleure traduction de *Δίκη* serait « la Coutume » : le « juste », *quid fas est*, a longtemps été pour l'homme ce qui est « selon la coutume ».



Néanmoins, sans plus de démonstration, M<sup>lle</sup> Harrison affirme que *Diké* se différencie d'abord de *Thémis* en ce qu'elle incarne l'ordre naturel à chaque catégorie de choses vivantes — qu'il s'agisse d'un animal, d'une culture, ou de l'univers « ce grand animal » — tandis que *Thémis* ne s'appliquerait qu'à l'ordre social. Mais voici un véritable jeu de mots qu'on s'attendrait plus à trouver chez des mythographes anciens que chez leur exégète moderne : parce que « à la façon de » peut se dire en anglais *in the way of, as is the way of* « selon la voie de », *Diké* devient « la Voie » ; la forme complète de son nom serait Eurydiké « Celle de la Large-Voie » ; elle est donc (?) « une personnification de la Terre elle-même en son mouvement cyclique de vie et de mort, dans son éternelle roue de palingénésie<sup>1</sup> ». Tout ce qui trouble cet ordre, elle le venge et c'est ainsi que *Diké* deviendrait la Vengeance. C'est en cette qualité qu'elle figurerait, glaive en main, derrière Thésée et Peirithoos, sur un des vases Apuliens à représentations infernales. N'insistons pas sur l'invraisemblable étymologie proposée pour Peirithoos « Celui qui tourne autour<sup>2</sup> ». Elle a pour but, comme la traduction donnée de *Diké-Eurydiké*, de nous faire comprendre la roue de la Fortune.

Pour la genèse de ce symbole M<sup>lle</sup> Harrison a, d'ailleurs, je crois, vu juste. C'est d'abord la roue solaire qu'on fait tourner, à la façon du « moulin à prières » bouddhique, pour aider le soleil dans ses révolutions dont dépendent celles du jour et des saisons ; ce qui ramène le

1) Je n'ai pas la compétence nécessaire pour suivre M<sup>lle</sup> Harrison lorsqu'elle s'appuie, pour cette interprétation de *Diké*, sur la théorie chinoise du *Tao*. Mais je lis dans le c.-r. d'un ouvrage de J. M. de Groot : « L'universisme chinois est une religion qui a pour base le *Tao* cosmique ou la vie de l'univers, et pour but le *Tao* humain, c'est-à-dire l'adaptation parfaite de la conduite de l'homme à celle de la nature » (*Rev. historique*, mars 1914, p. 406). Quel rapport entre ces notions et celle de *Diké* ?

2) « He who runs round ». His periodic cycle leds him inevitably upwards (p. 520). « Dike, the Way, lets Peirithoos, the Wheel, return to the upper air » (p. 529). Mais *Peiri* n'est pas Περì. Et Peirithoos est précisément celui des deux compagnons que l'intervention d'Héraklès ne parvient pas à arracher à l'Hadès. Si l'on a été amené à imaginer Thésée maintenu par une force irrésistible sur le siège de l'Oubli — d'où le *sedet æternumque sedebit Infelix Theseus* de Virgile — c'est par un jeu de mots sur son nom où quelque Orphique a voulu voir « l'assis » (*Théseus* rapproché de *thésis*). M<sup>lle</sup> Harrison aurait bien dû laisser aux émules du faussaire Onomacrite le privilège de semblables équivoques.

soleil, le jour, la belle saison est naturellement de bon augure; cette pratique de magie imitative aboutit donc à un vague sentiment de bonheur. Les suggestions que M<sup>lle</sup> Harrison indique ensuite — car, comme pressée d'aboutir, elle ne donne plus que de brèves indications — ces suggestions, bien que présentées comme autant d'affirmations — ne méritent guère qu'on les suive. Dire de Diké, Némésis, Tyché, Adrasteia qu'elles ne doivent pas au seul syncrétisme le rapprochement qui les rend si difficiles à distinguer sur les monuments d'époque impériale, affirmer que leurs ressemblances viennent d'un point de départ commun, c'est aller à l'encontre des faits les plus certains. Ainsi, Adrasteia, n'est à l'origine, que le nom — ou le vocable — de la déesse des *Campi Adrasti* dans la Phrygie hellespontique, parèdre du dieu phrygien Adrastos : c'est en équivoquant sur le sens d'*adrasteia* en grec — l'inévitable — qu'on en a fait une forme de l'*Ananké*<sup>1</sup>.

C'est à une des autres écoles « symboliques » qui ont dès l'antiquité tant contribué à déformer la mythologie grecque, c'est à l'école qui a atteint avec Max Muller une faveur aussi brillante que peu méritée, que M Harrison aurait dû laisser son idée qu'Ixion n'est attaché sur la roue aux enfers que parce qu'il est un ancien dieu solaire<sup>2</sup>.

N'insistons pas davantage sur des opinions aussi téméraires qui déparent la fin de ce beau livre. Mieux vaut relever ici quelques-unes des idées originales qu'on y peut glaner. En voici une qui intéressera tous les admirateurs d'*Orphée aux enfers*. A l'origine, on s'imaginait le retour de la saison des fleurs et des fruits comme la remontée à la surface du sol de cette personnification de la Terre-Mère appelée ici Koré, là Sémélé, ailleurs Eurydiké. Quand une société patriarcale vint établir en Grèce une religion où dominaient des dieux mâles et célestes, on imagina, pour expliquer la descente et la remontée, des mythes comme l'enlèvement de Perséphone, de Basilé ou d'Hélène, comme le bon fils Dionysos allant chercher sa mère Sémélé, comme Orphée, le poète amoureux, redemandant aux échos du Styx son Eurydice. Mais, comme il fallait qu'elle redescendît au sombre séjour, on a dû inventer sa curiosité intempestive!

1) Sur Némésis à l'époque du syncrétisme, voir maintenant Perdrizet, *Bull. corr. hell.*, 1912. M<sup>lle</sup> H. paraît ne pas même connaître la dissertation de Posnanky, *Nemesis und Adrasteia* (Varsovie, 1890).

2) On s'étonne que M<sup>lle</sup> Harrison n'ait pas fait meilleur usage du mémoire de Salomon Reinach, *Sisyphe aux enfers et quelques autres damnés* (*Cultes et Mythes*, II) auquel elle doit sans doute de connaître cette explication du supplice d'Ixion due à Gaidoz (*op. cit.*, p. 183).



Mais d'Eurydiké il n'y a rien à tirer pour Diké<sup>1</sup>. Seules, la recherche de son étymologie et l'étude de tous les sens donnés au mot dans les textes les plus anciens pourraient donner des résultats positifs. Il en est de même pour Thémis. Mais faut-il chercher si loin pour expliquer le dernier vers de l'hymne crétois ? Hésiode et Pindare s'accordent à faire des Horai, de Diké, d'Eiréné et d'Eunomia des filles de Thémis. Qu'est-ce à dire sinon que le cours régulier des choses dans la nature et pour l'homme résulte de l'observation des lois d'équilibre que personnifie Thémis ? Que Diké ait personnifié plus particulièrement l'ordre naturel, cela reste à prouver ; mais il est certain que Thémis a, de bonne heure, désigné plutôt l'ordre social et même, chez les Grecs où cet ordre n'est conçu bientôt que sous les formes de la *polis*, l'ordre politique. Que le maintien de cet ordre paraisse au demi civilisé lié à ce qui l'intéresse avant tout dans l'ordre cosmique — la fécondité végétale, animale et humaine — cela n'est pas douteux. Même lorsque des expériences multiples ont pu lui faire constater qu'il n'y a aucun rapport entre les événements politiques et le cours de la nature, l'homme s'obstine à les associer par une tradition séculaire. Si la récolte est mauvaise, les épidémies désolantes, les catastrophes nombreuses, qui n'est pas enclin à en attribuer « la faute au gouvernement » ?

Il devait en être de même des auteurs du vieil hymne crétois<sup>2</sup>. Dans leur île, perpétuellement désolée par les guerres intestines, dans leur île

1) M<sup>lle</sup> Harrison aurait pu rappeler à l'appui de son hypothèse sur Diké-Eurydiké que Gruppe voit dans *Médousa* — la Méduse — la forme abrégée d'*Eurymédousa*, parèdre de Poséidon Eurymédon. Si l'on fait d'Eurydiké un nom de la déesse du monde infernal, on pourrait en rapprocher le fameux Eurynomos, qui paraît être aussi un nom de bon augure donné à la personification mâle de la mort. D'après sa figuration dans la *Nékuia* de Polygnote, on peut voir qu'il avait le corps couvert de cercles centrés figurant sans doute des pustules de lèpre comme Diké et Adikia, représentés en démons qui se combattent, sur un vase de l'Italie du Sud (ap. Roscher, I, p. 1019).

2) Il ne faudrait, d'ailleurs, pas s'exagérer l'antiquité de l'Hymne. La copie retrouvée paraît avoir été gravée au II<sup>e</sup> s. ap. ; par la versification et la langue il ne peut être plus ancien que le IV<sup>e</sup> s. av. J.-C. J'admettrais volontiers qu'il soit plus ancien ; mais, en ce cas, il a dû être rajeuni au IV<sup>e</sup> s., et peut-être de nouveau lorsqu'il fut gravé. Ne pourrait-on penser pour ce dernier rajeunissement à Mésomédès de Crète, poète lyrique, ami et affranchi d'Hadrien : c'est sous cet empereur qu'Antiochos d'Aigai plaida pour les Crétois au sujet du tombeau de Zeus (Philostrate, *Vita soph.*, II, 4) ; peut-être est-ce à cette occasion, à titre de document pour les prétentions de Praisos, que notre hymne fut mis sur pierre.

où, vu la petitesse des terres cultivables appartenant à chaque cité, toute guerre ou toute révolution devait être suivie de famine et d'épidémies, dans l'île « aux cent villes », il importait plus qu'ailleurs d'implorer du maître des dieux Diké, Eiréné et Thémis. La Crète n'est-elle pas le pays où l'*Eunomia* — la « bonne constitution » personnifiée — est devenue comme une institution nationale, — tant elle se faisait sans doute désirer<sup>1</sup>? Aussi bien, les Crétois ne se bornent-ils pas à sauter en cadence pour leurs troupeaux et leurs ruchers, leurs emblavures et leurs olivettes ; leur île est celle des cent cités, celle des pirates et des mercenaires, celle des guerres intestines et des discordes civiles : n'est-il donc pas naturel que, dans leurs danses sacrées, ils invoquent aussi le dieu suprême « pour nos cités, nos navires, nos jeunes hommes et la glorieuse Thémis ? »

Adolphe REINACH.

1) Voir au sujet de l'*Eunomia* en Crète la discussion entre Maïuri (*Rendiconti dei Lincei*, 1910) et Xanthoudidis, *Rev. d. ét. grecques*, 1912.



# GNOSTIQUES ET GNOSTICISME

D'APRÈS UN OUVRAGE RÉCENT

---

EUG. DE FAYE : *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles* (Bibliothèque de l'École des Hautes-Études. Sciences religieuses, t. XXVII). Paris, Ern. Leroux, 1913, in-8° de II-480 pages.

Ce livre est le fruit, patiemment mûri, d'une longue familiarité de son auteur et de son sujet ; aussi nous apporte-t-il, sur une question capitale, mais entre toutes obscure, des clartés nouvelles et très précieuses. Il est si plein de faits et d'idées, si riche d'aperçus suggestifs et aussi, par malheur, si insoucieux des commodités de son lecteur, qu'il faut du temps pour en prendre possession ; c'est pourquoi j'ai tardé plus que je n'aurais voulu à en donner ici le compte-rendu.

Voici d'abord son économie générale, qui constitue sa première originalité : une introduction pose le problème, définit la méthode adoptée et classe sommairement les écoles et sectes gnostiques ; une première partie étudie les grands maîtres de la gnose et leurs premiers disciples ; une seconde, critique les témoignages que nous apportent les *Philosophumena* sur trois systèmes gnostiques, que nous ne connaissons que par eux, ceux des Naassènes, des Pérates et des Séthiens, et sur Valentin ; elle comprend aussi l'examen de ce document de l'école de Valentin, conservé par Clément d'Alexandrie et qu'on intitule *Extraits de Théodote* ; une troisième partie s'attache aux gnostiques que nous ont révélés les écrits coptes ; une quatrième débrouille le chaos des sectes que nous n'entrevoyons qu'à travers les héréséologues : Marcosiens, Ophites divers, Adeptes de la Mère, puis Carpocratiens, Nicolaïtes et autres gnostiques licencieux ; un chapitre traite des pré-gnostiques, Simon, Ménandre, Saturnil, Cérinthe, que la légende a défigurés ; enfin, une dernière partie relève les raisons qui obligent à ne pas réduire à un seul gnosticisme tant de groupements dissemblables, dégage cependant de cette variété vivante les tendances com-

munes, qui font qu'on peut néanmoins parler de la gnose comme d'un des aspects réels du christianisme primitif, et marque les principales étapes du mouvement gnostique. — Ce plan s'inspire logiquement du principe fondamental posé par l'auteur : partir du relativement bien connu et du particulier concret, pour gagner peu à peu sur le moins certain et solidement établir les considérations d'ensemble. Le but de tout le travail est, dès l'abord, bien marqué (p. 1) : « Faire connaître les documents du gnosticisme chrétien, les classer dans l'ordre qui convient, en tirer tout le parti possible, leur arracher ce qu'ils peuvent nous apprendre des hommes et des idées dont ils témoignent et reconstituer ainsi, dans la mesure où elle peut l'être, l'histoire de l'hérésie au II<sup>e</sup> et au III<sup>e</sup> siècles ». Cette critique méthodique et approfondie des textes, qui ne les considère pas comme une matière inerte, mais qui cherche en eux la vie latente, prépare efficacement le grand ouvrage, qu'il serait présentement prématuré d'entreprendre, mais qui trouvera son heure, j'entends l'histoire proprement dite du gnosticisme.

Or, cette besogne préalable et nécessaire présente de terribles difficultés; elle s'accomplit sur des documents où souvent tout paraît incertain : date, provenance, autorité, application exacte; il faut, chemin faisant, se débarrasser d'une foule de problèmes de détail, dont la solution n'arrive que bien rarement à dépasser la vraisemblance et peut cependant entraîner aux pires erreurs. Assurément, il serait plus commode et plus agréable de se détourner de sentiers si embroussaillés et de s'abandonner aux suggestions d'une intuition féconde, de partir des quelques notions bien établies, pour élever, à coup d'hypothèses hardies, une construction brillante sinon solide. M. de Faye a cru que le chemin le plus rude était aussi le plus sûr, et je suis de son avis. Voici donc comment il procède : Tout d'abord il s'explique sur l'autorité qu'il convient de reconnaître aux héréséologues, laquelle, toutes les fois qu'il s'agit d'un jugement sur les hérétiques et, j'ajoute, dans la plupart des autres cas, doit rester au-dessous du médiocre. La bonne foi d'Irénée n'est pas en cause, non plus que celle d'Hippolyte ou de Tertullien, mais il ne faut pas oublier que c'est une bonne foi de polémiste. Ces défenseurs de la saine doctrine ne cherchent pas à bien comprendre la mauvaise, à en donner une représentation d'ensemble exacte et impartiale, mais bien à en mettre en valeur les propositions spécialement dangereuses ou choquantes pour eux, quitte à fausser entièrement leur authentique relation au reste du système incriminé. D'autre part, en bataillant contre la gnose, ils ont pris souci beaucoup plus des gnos-



tiques qu'ils voyaient autour d'eux que des grands maîtres disparus depuis déjà une ou deux générations; et ils ont brouillé les temps, en attribuant à un Basilide, à un Valentin, ou à un Marcion, des opinions qui pouvaient avoir cours chez leurs petits-fils intellectuels, mais qu'ils n'avaient jamais professées eux-mêmes. L'évidente partialité de ces champions de la grande Église, leur sainte indignation contre les loups qui ravagent le troupeau du Seigneur, leur conviction sincère qu'un hérétique ne peut être qu'un misérable, autant de causes dont il faut craindre qu'elles ne les aient empêchés de voir la réalité. A plus forte raison convient-il de se méfier des prétendus historiens des hérésies, qui ont écrit loin de la plupart d'entre elles et qui se font fréquemment écho sans la moindre critique. Epiphane, par exemple, dont le témoignage est si souvent invoqué, ne mérite créance que lorsqu'il cite explicitement des textes ou des auteurs anciens, ou qu'il avance des allégations qui n'intéressent pas directement sa passion; encore ne faut-il pas oublier — je prends ceci à mon compte — qu'il écrit d'un style filandreux et imprécis, qu'il ne paraît pas capable de toujours suivre un raisonnement jusqu'au bout et que, si ses lectures sont fort étendues, il lui est arrivé de ne pas comprendre exactement ce qu'il lisait. Si nous n'avions, pour nous renseigner, que les héréséologues, nous ne soupçonnerions pas la richesse du génie de Valentin; nous incriminerions, sur la foi d'Irénée (1, 24, 5) les mœurs de Basilide, alors que Clément d'Alexandrie (*Strom.*, 1, 3) atteste qu'il ne méritait pas pareil reproche; surtout nous inclinerions, comme on l'a généralement fait jusqu'ici, à ne voir, dans toutes les gnoses, qu'un chaos de spéculations métaphysiques, échevelées et quasi-démentes et, dans l'esprit gnostique, qu'une sorte de fureur d'allégorisme vide et de logomachie absurde. « N'utiliser qu'à bon escient le témoignage des héréséologues », c'est là comme le thème fondamental de la critique de M. de F.. Assurément lorsqu'on compare la notice d'Irénée (1, 29, 1-4), sur les Barbelognostiques, au document dont il s'est servi pour l'écrire, tel que l'a retrouvé M. C. Schmidt, et qu'on constate qu'il n'y a pris que ce qui lui convenait, quand on confère aux assertions des héréséologues, les textes gnostiques authentiques qui nous restent, ou les opinions de l'homme souvent si bien renseigné qu'est Clément d'Alexandrie, on s'étonne de la confiance que leur accorde encore un savant comme Bousset. Signaler ses erreurs de méthode et ses méprises, c'est aussi la constante préoccupation de M. de F., d'un bout à l'autre de son livre. A vrai dire, j'aurais préféré à ces perpétuelles escarmouches un règle-

ment de compte général, dans un chapitre spécial, qui pouvait s'intituler : *Où en est l'histoire du gnosticisme?* Bousset représente, avec le maximum de séduction et de talent, la conception de la gnose que M. de F. tend à faire abandonner ; un examen de ses thèses, méthodique et poussé à fond, n'aurait pas été un hors-d'œuvre ; d'autant moins que, si j'ai bonne mémoire, la recension des *Hauptprobleme* publiée ici même par M. de Faye (t. LXII) ne s'accordait pas sur tous les points avec son opinion actuelle.

Ayant donc marqué sa défiance à l'égard des héréséologues, M. de F. place au premier rang de nos documents sur la gnose, les quelques fragments des écrits des grands maîtres gnostiques, qui nous ont été conservés, et c'est à leur étude qu'il demande de l'éclairer sur les doctrines fondamentales des chefs d'école, trop souvent confondues avec celles des épigones de la fin du II<sup>e</sup> siècle, ou même du III<sup>e</sup>. A n'en point douter, cette méthode recèle un danger très sérieux ; elle induit en tentation de raisonner comme si les rares fragments qui nous restent, par exemple, de Basilide ou de Valentin, enfermaient sûrement les éléments essentiels de leur doctrine, ou, à tout le moins, comme s'ils constituaient une pierre de touche infaillible, qui nous permet d'éprouver et de trier les renseignements qui nous viennent d'ailleurs. Lorsqu'on lit l'ingénieux chapitre de M. de F. sur Basilide et qu'on y voit s'y multiplier les restrictions : « Il ne dit pas... il ne fait pas... », on se demande si vraiment l'importance absolue de nos reliques est assez bien fixée et leur rapport authentique au reste de l'œuvre perdue de Basilide assez précisément marqué pour qu'une erreur de perspective ne soit pas à craindre. Insistons : De ce que Clément d'Alexandrie, en nous entretenant de Basilide, ne met pas au premier plan sa métaphysique, je ne me sens pas pleinement assuré qu'il soit légitime de conclure qu'elle n'était pas l'essentiel de son système. Dans les pages, généralement excellentes, que M. de F. consacre à Valentin, je trouve aussi deux sujets d'inquiétude : il me paraît qu'il se fait du grand docteur, d'après les fragments authentiques de son œuvre, une idée qu'il est bien près ensuite de considérer comme un critérium, en sorte que, lorsqu'il entreprend de débrouiller l'étonnant fouillis de la notice d'Irénée, il se laisse aller à recueillir tel trait parce qu'il s'accorde avec l'idée en question, à rejeter tel autre parce qu'il y contredit (p. 109) ; assurément, il observe quelques précautions, mais il ne peut faire qu'elles n'aient trop l'air d'excuser ce que j'ai bien envie d'appeler une imprudence ; qu'elle fût trop tentante, je n'en discon-



viens pas; tout de même, il eût peut-être mieux valu se l'interdire. Et ailleurs (p. 96) M. de F. adopte comme critérium de la philosophie des mythes de Valentin « le génie même de Valentin », tel que les fragments nous le font connaître, bien entendu, et il écrit : « Les vrais mythes de Valentin ont une originalité particulière, qui les distingue aussitôt de toutes les autres productions... Les symboles de Valentin sont inimitables ; les imitations qu'en ont faites les épigones sont si inférieures qu'elles se dénoncent d'elles-mêmes ». C'est certainement vrai *en gros*, mais, dans le détail, quels risques d'erreur !

Je ne voudrais pas que cette critique parût dépasser la portée que je lui attribue : dans l'impossibilité où nous nous trouvons présentement de classer avec certitude, par date et par lieu d'origine, les renseignements dont nous disposons sur la gnose, force est bien de recourir à une sorte d'empirisme, où le tact particulier que donne le maniement répété des mêmes textes et la circonspection qui naît de la certitude qu'on ne sait pas grand'chose de sûr, corrigent ce qu'il y a d'évidemment hasardeux. Le « sens gnostique » de M. de F. vaut donc d'être considéré et nul doute qu'il ne l'ait guidé sûrement là où d'autres se seraient fourvoyés ; il n'en demeure pas moins qu'un principe de critique si subjectif, et d'application si délicate, semble de maniement très dangereux. En présence du « dossier » de Basilide, de Valentin et de Marcion, j'aurais aimé le même redoublement de précautions qu'en face de celui des Séthiens, constitué par les seuls *Philosophumena* (p. 186).

Quand les fragments authentiques l'abandonnent, M. de F. s'attache aux analyses d'œuvres originales que les héréséologues introduisent assez souvent dans leur exposé, et, à leur défaut, il s'ingénie, en s'aidant de la lumière qu'il a tirée des deux autres catégories de documents, à extraire quelques vraisemblances des notices directement composées par les docteurs de l'orthodoxie. Plusieurs des discussions qu'il conduit sur des développements d'Irénée, des *Philosophumena*, ou d'Epiphane peuvent être citées comme des modèles de pénétration et de méthode.

De l'ensemble du livre se dégagent quelques thèses générales, clairement posées, du reste, dans les termes suivants : « Il y a trente ou quarante ans les critiques les plus avertis considéraient encore les gnostiques, non plus comme des monstres, sans doute, mais comme des spéculatifs plus ou moins délirants. C'est bien sous cet aspect que Renan lui-même se les représentait » (p. 6). La faute en était aux

héréséologues, qu'on soupçonnait bien d'exagérer quelque peu la noirceur des gnostiques, mais dont on acceptait, au fond, toutes les allégations positives. De nos jours, on a visiblement multiplié les réserves de détail, mais on n'a point encore modifié le point de vue sous lequel on considérait la Gnose. Au lieu de ne voir en elle qu'une abstraction, construite avec les traits communs que présentent les divers systèmes gnostiques, on lui prête, en quelque sorte, une existence propre et antérieure aux systèmes, lesquels apparaissent comme des déformations particulières d'une doctrine d'ensemble primitive. C'est là, M. de F. y insiste, une erreur capitale; avant de voir la Gnose, nous rencontrons des gnostiques, qui peuvent procéder du même esprit, mais pas du même système; chaque système gnostique a eu sa vie propre; il a suivi pour son compte les étapes d'une évolution, en sorte que, par exemple, la doctrine de Valentin n'est pas à confondre avec celle d'un Valentinien du <sup>iii</sup><sup>e</sup> siècle. Autant qu'il nous est possible de remonter jusqu'aux grands maîtres du second siècle, nous entrevoyons des penseurs et des hommes profondément religieux, qui, loin de se perdre dans les extravagances, cherchent à vivre leur foi chrétienne et à l'exprimer en conformité de leur éducation philosophique et de leurs besoins intellectuels. Un Clément d'Alexandrie et un Origène ne feront pas d'autre sorte et, à tous les âges, l'orthodoxie a — non pas, il est vrai, sans résistance — accepté des hommes dont l'originalité procédait de tendances fort analogues à celles de Valentin, de Basilide ou de Marcion. De ce qu'ils se sont attachés tous trois à des conceptions du christianisme qui n'ont pas réussi et de ce qu'ils ont été compromis par les écarts de disciples médiocres et aussi par les déplorables confusions de leurs adversaires, nous aurions tort de croire qu'ils ne se considéraient pas comme des chrétiens excellents.

« A l'origine du gnosticisme, écrit M. de F., il y a eu des tendances et des aspirations. Rien de plus. » C'est-à-dire qu'il nous faut renoncer à la chimère d'un système gnostique générateur des autres (p. 431 et s.); mais pour les comprendre, ces aspirations et ces tendances, il nous faut considérer le christianisme au moment où il atteint, vers le premier tiers du <sup>ii</sup><sup>e</sup> siècle, les classes éclairées de la société gréco-romaine : il est alors, essentiellement, une vie, une morale pratique, il n'est pas encore une dogmatique organisée, ni une philosophie religieuse; il repose, peut-on dire, sur un seul concept, celui de l'unicité de Dieu, Créateur et Providence, et sur une grande espérance, celle du *salut*,



c'est-à-dire de l'immortalité bienheureuse, obtenue par l'intercession, ou, mieux, l'intermédiaire de Jésus-Christ, le Fils de Dieu. Idée paulinienne, dont nous n'avons pas ici à rechercher d'où elle venait au juste, mais dont nous pouvons toujours bien dire qu'elle ressemblait à celle qui se trouve au centre de l'enseignement des Mystères païens de ce temps-là. Tout cela semble parfaitement suffisant pour les simples ; mais les « intellectuels », habitués à se placer au-dessus du vulgaire par la qualité de leur pensée et de leur religion, trouvent que c'est peu ; quand ils viennent à la foi, ils aspirent à une science de la vérité chrétienne supérieure à celle du commun des fidèles et, absolument insensibles à la réalité des faits, épris d'idéalisme platonicien, férus de métaphysique transcendente, nourris d'allégorisme, autrement dit pénétrés de la haute culture de leur temps, ils enfantent tout naturellement l'objet de leur désir, quitte à en rapporter la révélation, avec une sincérité qu'il nous est difficile d'apprécier, à quelque apôtre privilégié de Jésus. Les grands maîtres de la gnose sont encore bien de leur temps par cet appétit de rédemption qui les hante tous et renchérit sur le paulinisme, par leur désir de voir remonter à Dieu le principe divin égaré dans la matière du Cosmos, par leur aspiration à l'union mystique avec Dieu et — cela est vrai, du moins, de la plupart d'entre eux — par leur conviction qu'on gagne Dieu par une vie ascétique. Et c'est pourquoi les conventicules de la gnose paraissent avoir d'abord attiré les hommes instruits en plus grand nombre que la grande Église. Celle-ci reprendra l'avantage lorsqu'elle aura fait, chez elle, à leurs aspirations la place qu'elles réclament et qu'inversement les gnosés s'égareront dans des incohérences et des pratiques choquantes pour les intellectuels, autant qu'inacceptables pour le sens commun des autres chrétiens. Les thèmes fondamentaux sur lesquels se développent les variations des gnostiques : le Dieu inaccessible et indéfinissable, devenu presque une abstraction ; le Cosmos, domaine inférieur de la matière et siège du mal, conception d'où ne tarde point à découler un dualisme rigoureux ; les intermédiaires qui rattachent pourtant le Cosmos à Dieu, tous ces thèmes, dis-je, quelle qu'en soit l'origine première, qui peut être en grande partie orientale, ils n'ont eu qu'à les prendre autour d'eux, dans le monde grec, ou plutôt ils les portaient en eux ; en dehors d'eux nous les retrouvons chez les philosophes païens, à des degrés divers, mais très reconnaissables, de Philon à Plotin, en passant par Plutarque.

Mais tout cela, dit-on, et M. de F. l'accorde, n'a rien de chrétien ;

c'est un morceau de paganisme syncrétiste que les gnostiques prétendent introduire dans l'authentique foi de l'Eglise. Il est vrai ; mais est-ce que, depuis la mort de Jésus, le christianisme tout entier ne s'est pas constitué par des apports de ce genre, juifs et païens ? Ainsi ce furent, sans doute, des convertis du paganisme, pénétrés à la fois de mysticisme et de philosophie, qui se firent les instaurateurs de la première grande gnose ; mais qu'est-ce donc qui pouvait les attirer à une foi qui semblait leur convenir si peu ? Uniquement la personne du Christ, qui donnait corps à leur rêve ardent de rédemption, à leur désir d'échapper à la captivité où le monde matériel les tenait. Aussi est-ce d'elle qu'ils font l'objet principal de leur méditation et de leur spéculation ; en ce sens, il faut accorder qu'ils sont excellemment chrétiens. Cette vérité, que leurs adversaires cachent autant que possible, l'étude de M. de F. la met en pleine lumière (p. 442). Les grands maîtres de la gnose n'ont pas suivi, pour venir au Christ, un autre chemin que celui dont Justin, par exemple, nous décrit les étapes, et si Valentin ne ressemble pas davantage à Justin, c'est qu'il possède un esprit plus puissant. Quand Bousset imagine le gnosticisme sous l'aspect d'un syncrétisme de toutes les religions du temps, il n'y fait entrer le christianisme que comme une composante, et une des moindres ; selon M. de F., tout au contraire, les divers gnosticismes, ceux des fondateurs, sont à considérer comme des interprétations de la christologie, conçues en fonction d'un certain acquis intellectuel et de certaines aspirations, dont le caractère syncrétisme ne doit pas être nié, mais qui se coordonnent par rapport à la personne du Christ, et lui laissent, dans le système « résultante », sa place centrale. Aussi bien les grands docteurs gnostiques, « n'ont pas conscience de faire une œuvre qui les mettra un jour en opposition avec l'Eglise » (p. 452). C'est au cours de leur évolution que les gnosés, sans cesser de se croire chrétiennes, empruntent aux Mystères grecs et orientaux, par exemple, les éléments principaux de leur rituel, en même temps qu'elles se laissent aller à des échanges qui estompent leurs différences originelles.

M. de F. affirme à plusieurs reprises qu'il « serait plus exact de parler des gnosticismes que du gnosticisme », et son analyse marque excellemment l'originalité des « trois ou quatre grands types de gnosticisme qu'on ne saurait considérer comme les simples variétés d'une même doctrine primitive », ni comme les espèces d'un même genre (p. 427). La tradition ecclésiastique erre donc quand elle attribue tantôt à Simon, tantôt à Valentin, tantôt aux Ophites, l'élucubration d'une gnose



primitive, mère de toutes les autres; Bousset se trompe également quand il croit à l'existence d'un gnosticisme originel, constitué en Syrie et qu'il attribue à la secte des Gnostiques proprement dits, et d'où sortiraient, directement ou indirectement, tous les groupements postérieurs. Car les textes montrent que ce n'est pas « le gnosticisme » qui apparaît vers 125-130, mais plusieurs gnosticismes à la fois; cinquante ans plus tard se manifeste une nouvelle poussée, dont les types ne ressemblent pas aux premiers. La pensée lucide, puissante, pleine d'onction d'un Valentin n'est pas à amalgamer avec la puérilité, dépourvue de science autant que de vraie métaphysique, le chaos d'affirmations hétéroclites, unies par le seul lien de l'association spontanée des images, la complication pédantesque et ridicule du monde transcendant, l'absolue confiance dans un ritualisme mystérieux qui caractérisent le gnosticisme selon la *Pistis Sophia* ou le *Livre de Jeû*. Nous sommes donc en présence d'une évolution dont les textes fixent les étapes: une période de préparation; puis l'âge d'or, marqué par Basilide, Valentin et Marcion; les deux générations qui les suivent précisent et consolident leur pensée; elles ne l'altèrent pas encore très profondément. En ce temps-là les gnoses sont d'abord des écoles, où l'on va chercher une philosophie religieuse et des règles de vie morale; il s'y constitue une aristocratie spirituelle (οἱ πνευματικοί). Ensuite, vers la fin du II<sup>e</sup> siècle, les systèmes premiers se dissolvent et se mélangent et, de leur décomposition, naît un gnosticisme nouveau, où la gnose proprement dite, la connaissance révélée de la vie véritable, de la vie divine et de l'au-delà, s'abandonne aux écarts d'une imagination, à la fois effrénée et puérile, qui la stérilise et l'empêche de penser; elle se montre donc dominée, non plus par la préoccupation de *savoir* et de *bien vivre*, mais par celle de découvrir et d'appliquer les rites mystérieux et invincibles qui procurent le salut; il ne s'agit plus d'écoles, mais de cénacles d'initiés. Au III<sup>e</sup> siècle, le gnosticisme, avec les différences persistantes de secte à secte, encore que les emprunts réciproques tendent à les diminuer, nous apparaît comme « une sorte de mysticisme populaire à couleur chrétienne » (p. 465). De même la philosophie païenne, du I<sup>er</sup> au III<sup>e</sup> siècle, par une marche parallèle que M. de F. a marquée (p. 347 et 429), évolue de la pensée à la révélation syncrétiste, établie sur un fonds néo-platonicien. C'est d'ailleurs seulement lorsque les gnosticismes sont devenus des Mystères et qu'ils se rapprochent des simples par leur ritualisme, leur mystique et leur magie, vers la fin du II<sup>e</sup> siècle et le début du III<sup>e</sup>, que l'Église sent qu'ils peuvent être dangereux (p. 309).

Dans leur ensemble, et une petite réserve faite sur une certaine rigidité, que la nécessité de distinguer pour classer semble parfois imposer à la souplesse naturelle des faits, ces thèses paraissent bien l'expression de la vérité de l'histoire. Il est cependant un point qui reste obscur : ce gnosticisme, qui semble jaillir vers 125-130 de la conscience de quelques chrétiens intellectuels, d'où vient-il au juste ? Il ne s'est pas formé tout d'un coup. M. de F. admet qu'il a été préparé par une longue période d'incubation ; « on aperçoit ici et là en quelque sorte des velléités de gnosticisme », en Asie-Mineure, surtout en Syrie et en Samarie, qui « semblent avoir été le berceau d'une sorte de gnosticisme prématuré ou de quelque chose de pareil » (p. 452). Précisons : assurément les grands gnostiques des environs de 130 trouvaient dans la pensée, dans les désirs religieux et dans le mysticisme de leur temps tous les éléments de leur système, mais, en fait, d'autres synthèses de ces éléments, moins complètes, sans doute, mais du même ordre que les leurs, les avaient précédées ; nous les connaissons mal ; je ne crois pourtant pas que M. de F. en ait tout à fait dit ce qu'il en pouvait dire et il me semble, qu'au contraire de Bousset, il en a excessivement diminué l'importance. Que nous ne disposions plus des moyens d'établir aucune précision touchant Simon, Saturnil, Cérinthe et autres « pères » de la gnose, selon les catalogues d'hérésies, je l'accorde ; mais, pour cela, l'existence, de longue date, d'une mentalité gnostique dans les milieux syncrétistes orientaux n'est pas à contester, non plus que son importance, à la fois dans la constitution du christianisme primitif et dans la préparation de la grande gnose. Désir de « corser » la foi commune, en l'interprétant par le secours d'une révélation particulière, désir de donner de la vie et de la mort de Jésus une explication mystique qui s'harmonise en théorie du salut ; désir d'organiser une vie morale fondée sur l'ascèse, n'est-ce pas « l'essence » de la gnose ? Et c'est aussi celle du paulinisme, qui n'est pas né spontanément du cerveau de l'apôtre, mais qui s'y est formé sous l'influence d'idées si répandues dans les milieux où Paul a vécu qu'il s'est trouvé tout pénétré d'elles sans en avoir conscience. Mais alors le christianisme déjà syncrétiste, celui qui vient de Paul ou d'actions analogues à la sienne, celui qui a vécu en recouvrant la simple révélation galiléenne, et le gnosticisme procéderaient du même esprit ? Je le crois. Ils sont au moins, à deux degrés différents et peut-être suivant deux tendances différentes, deux applications du même esprit au syncrétisme païen ; l'un, pénétré de judaïsme, attaché à l'Écriture juive, à la tradition évan-



gélisque, prise au sens réaliste, plus médiocre de pensée, mais plus soucieux d'unité et de clarté ; l'autre, pénétré de philosophie, plus et mieux raisonné, étranger, voire hostile à l'influence judaïque, plus accueillant aux suggestions païennes de son ambiance, plus sensible aux raisonnements, aux interprétations allégoriques, aux effusions mystiques, plus ouvert, par suite aux initiatives individuelles, plus exposé à la dispersion. C'est ce dernier inconvénient plus que tous les défauts spécifiques de la gnose qui a détourné d'elle les masses, éprises instinctivement d'unité et d'immobilité, parce que la vérité ne peut être qu'une et ne doit pas changer ; et, sans doute, est-ce un bien pour le christianisme qu'il en ait été ainsi, car l'éparpillement des sectes l'aurait probablement anéanti.

Au cours du III<sup>e</sup> siècle, le gnosticisme paraît frappé de stérilité ; ce qui vit encore en lui passe au manichéisme et, par son intermédiaire, se prolonge jusqu'au plein du Moyen-âge ; il paraît même qu'il existe encore de ci de là quelques minuscules groupements qui se disent gnostiques ; en tous cas leur influence sur la pensée religieuse d'aujourd'hui ne compte pas ; peut-être que si on enquêtait dans les milieux théosophiques..., mais ce n'est point présentement notre affaire. Il reste digne de remarque que c'est justement au moment où la pensée prend dans la grande Église de l'ampleur et de la profondeur qu'elle s'affaiblit dans la gnose et que la gnose, ayant versé dans le ritualisme magique, perd à peu près toute son importance dans l'histoire chrétienne. « L'Église, écrit M. de F., ne tarda pas à s'apercevoir du prestige que le gnosticisme exerçait sur les âmes vulgaires. Elle en comprit si bien le secret, qu'elle transporta dans son sein, en les adoptant, les recettes de salut et les rites sacramentels des églises gnostiques. Le succès ne se fit pas attendre » (p. 242). Et, sur ce point, je ferai une réserve. Je ne nie point les emprunts de l'Église au ritualisme gnostique, encore qu'ils ne paraissent pas toujours aisés à déterminer exactement, mais je conteste d'abord que le ritualisme orthodoxe vienne principalement de la gnose — il me semble que c'est la conclusion qu'implique le jugement de M. de F., — attendu que l'Église avait commencé à se ritualiser, que son baptême et son eucharistie s'étaient chargés de mysticisme et, pour dire vrai, de magie bien avant le temps où elle cherche à vider la gnose de son contenu utile ; je soutiens volontiers, ensuite, qu'avant d'accepter la pénétration en elle des rites et des recettes de salut de la gnose, elle a subi la profonde influence de son esprit, non pas seulement durant la période de son enracinement sur le sol gréco-romain,

mais aussi plus tard, avant la décadence complète des grandes écoles. Lorsque Clément d'Alexandrie distingue, dans l'enseignement chrétien, entre « la doctrine du lait », qui convient et suffit aux simples et la philosophie parfaite, qui appartient aux « pneumatiques », il cède à un sentiment qui est proprement gnostique. Ce n'est donc pas la seule gnose de la décadence, celle qui se disperse entre les chapelles mystérieuses du III<sup>e</sup> siècle, qui a fait pénétrer ses « infiltrations » dans la littérature chrétienne de son temps (p. 472), c'est la grande pensée gnostique qui anime la philosophie religieuse des principaux maîtres du *didaskaleion* d'Alexandrie ; c'est elle qui resplendit dans l'œuvre d'Origène. M. de F. nous promet un travail spécial sur cet aspect si intéressant de l'histoire du gnosticisme : nous l'attendons en grande impatience.

Je ne voudrais pas prolonger cette recension, déjà longue, au delà de toute mesure et je suis loin pourtant d'avoir dit ce qu'il faudrait pour donner une idée satisfaisante de l'excellent ouvrage que j'étudie. Ceux-là mêmes qui se défendront peut-être contre quelques-unes de ses thèses générales, y feront la plus riche moisson d'idées, d'observations, de faits qu'il puissent désirer. Assurément, un lecteur averti posera de ci et de là quelques points d'interrogation ; mais il n'en saurait aller autrement en l'espèce et le livre utile, le bon livre, est celui qui force son lecteur à réfléchir et à contester, pour, le plus souvent, se laisser convaincre. En ce qui me regarde, je ne suis pas bien sûr que si Basilide était difficile à comprendre la principale faute en fût à son style trop ardu (p. 23) ; ni que des penseurs originaux comme Héracléon et Ptolémée (p. 53) nous donnent une image en somme fidèle de la pensée de Valentin (p. 100) ; ni que la spéculation juive n'ait pas tenu une très grande place dans la doctrine de ce grand Alexandrin, sur ce que les fragments d'Héracléon ne lui en accordent qu'une petite (p. 59) ; ni que les combinaisons d'éléments hétérogènes et les doublets, qui se remarquent dans la notice d'Irénée sur Ptolémée, « ne devaient tromper personne » (p. 89) ; je m'étonne quelque peu de lire, page 40 : « Valentin, comme Basilide, a été obsédé par le problème du mal, de son origine et de ses remèdes », et, page 418 : « Les adversaires ecclésiastiques des gnostiques prétendaient que le problème du mal avait été la première préoccupation de ces hommes... Cette allégation n'est vraie ni de Valentin, ni de Marcion », ce qui ressemble à une contradiction ; je trouverais peut-être quelque subtilité à dire que Marcion n'est pas dualiste véritablement, parce que son Dieu créateur est inférieur au Dieu Père suprême et hors d'état de lutter efficacement avec lui (p. 132) ; le fidéisme final



d'Apelle, fondé sur son « expérience religieuse » et garanti par Rhodon, à travers Eusèbe, ne laisse pas non plus de m'inquiéter (p. 166); je demeure surpris de la confiance que M. de F., qui connaît pourtant son Irénée, fait à cet auteur sur tout ce qu'il rapporte des façons et mœurs de Marcos et de ses disciples (p. 321 et s.), et plus encore de lui voir emboîter le pas délibérément derrière les héréséologues dans son chapitre sur « les gnostiques licencieux » (p. 391 et ss.).

Il se garde d'évoquer, à la suite de Bousset, les prostitutions sacrées du culte de la Mère des dieux et même il repousse l'explication du savant allemand qui pense que du dualisme gnostique doit nécessairement découler l'ascétisme ou le libertinage (p. 458), mais il croit vraies les horreurs qu'Epiphane nous raconte et il s'accorde avec lui pour attribuer les excès sensuels des gnostiques immoraux à leurs mauvais instincts, lesquels ne peuvent provenir que des bas-fonds du paganisme; et il consent à supposer que ces dévoyés ont été assez nombreux pour que, par une confusion plus ou moins volontaire, un homme malintentionné, Epiphane lui-même, ait pu jeter un soupçon d'obscénité sur la presque totalité des groupements gnostiques. Qu'il se soit produit parfois des écarts graves dans des conventicules où les détraqués n'avaient que trop leurs coudées franches, c'est bien possible et j'admets qu'on le soutienne, sur les témoignages à peu près concordants des héréséologues et des gnostiques coptes (Laissons de côté le prétendu témoignage de Justin qui, serré de près, ne dit pas ce qu'on lui fait dire; relisez *Apol.*, 26,7 et *Dial.*, 35, 80 et 82); cependant est-il prudent d'accepter ce qu'Epiphane nous conte des pratiques immondes des Nicolaïtes (p. 400), alors qu'on connaît si bien ses parti-pris et ses erreurs, peut-être pas toutes involontaires, qu'on vient précisément de le surprendre en flagrant délit d'enjolivement de la légende de Nicolas et qu'on va qualifier, sur bonnes raisons, son réquisitoire contre Simon d'« invention la plus effrontée qu'on puisse imaginer » (p. 409)? C'est, nous dit-on, aux environs de 160 qu'apparaissent les gnostiques licencieux et pourtant les *Philosophumena*, une soixantaine d'années plus tard, nous présentent comme irréprochable le milieu gnostique romain (p. 225); n'est-ce pas surprenant? On n'aurait pas cru que la Rome d'Elagabal pût décourager les turpitudes de sectaires à la fois mystiques et sadiques. Et ni Hippolyte, ni Philastrius, ni le Pseudo-Tertullien, ni Clément d'Alexandrie ne soufflent mot, si je ne me trompe, des horreurs prêtées aux Nicolaïtes: M. de F. en conclut qu'ils ont dû se perfectionner dans l'immoralité pour qu'Epiphane puisse parler d'eux comme il fait! Je ne crois pas cette

supposition très vraisemblable et je songe aux calomnies stupides qui chercheront à salir les montanistes et, après eux, les manichéens, et aussi à la monotonie de ces accusations écoeurantes qui ont accablé les chrétiens avant que d'être retournées par eux contre leurs propres dissidents, et qui renaissent si fort à propos chaque fois, lorsqu'il s'agit d'avilir et de démonétiser une secte. Non, décidément, je ne souscris pas sans réserve aux jugements de M. de F. sur ses « gnostiques licencieux » et, surtout après les doutes qu'il formule sur le christianisme et sur le gnosticisme des Carpocratien primitifs — encore un point qui me laisse une inquiétude —, je pense que le procès sera à reprendre tout entier, si, un jour ou l'autre, un heureux hasard verse au dossier quelques pièces nouvelles.

Mais ces petites critiques, ces hésitations, ces inquiétudes et ces réserves, peut-être mal justifiées n'ont, sans doute, en soi, guère de portée et n'ôtent rien à la valeur du répertoire si opulent et si neuf que le rude labeur et l'admirable patience de M. de F. nous ont donné; personne ne pourra plus parler de la gnose sans partir de ses opinions, ou sans les discuter pied à pied. Le sentiment sur lequel je ferme le livre serait celui d'une profonde gratitude, si l'absence d'un Index, d'une Bibliographie méthodique et même d'une Table suffisante ne me laissait sur un regret et ne m'obligeait à formuler un reproche auquel j'attache quelque importance. M. de F. ne refusera pas de faire pour nous un petit effort de plus quand il publiera la seconde édition de son ouvrage.

CH. GUIGNEBERT.



## REVUE DES LIVRES

---

### ANALYSES ET COMPTES RENDUS

---

FRANZ CUMONT. — **Les mystères de Mithra**, 3<sup>e</sup> édition. In-8°, xx, 258 p., 28 figures et 1 carte. — Bruxelles, Lamertin, 1913.

Il est heureux que le beau succès du livre où M. Cumont a résumé les résultats de ses recherches sur le mithriacisme l'ait obligé à nous en donner une nouvelle édition aussi soigneusement mise au point. Ce n'est pas seulement l'érudition qui doit s'en féliciter ; l'histoire générale y trouvera beaucoup à glaner. On ne relira jamais sans profit les fortes considérations qui expliquent la vogue si rapide et l'insuccès final de Mithra dans l'Empire romain : « Son échec n'est pas dû uniquement à la supériorité de la morale évangélique ou de la doctrine apostolique sur l'enseignement des mystères ; il n'a pas péri seulement parce qu'il était encombré par l'héritage onéreux d'un passé suranné, mais aussi parce que sa liturgie et sa théologie étaient restées trop asiatiques pour que l'esprit latin les accueillît sans répugnance. Pour une raison inverse, la même guerre, engagée à la même époque dans l'Iran entre les deux rivaux resta pour les chrétiens sans succès, sinon sans honneur et, dans les états des Sassanides, le zoroastrisme ne se laissa jamais sérieusement entamer » (p. vii).

Rappelons encore le passage qui nous indique que, pourtant, le flot mithriaque n'a point passé sur le monde méditerranéen sans y laisser des traces.

« Jamais peut-être, pas même à l'époque des invasions musulmanes, l'Europe ne fut plus près de devenir asiatique qu'au III<sup>e</sup> siècle, et il y eut un moment où le césarisme parut sur le point de se transformer en un khalifat. On a souvent insisté sur les ressemblances que la cour de Dioclétien offre avec celle de Chosroès. Ce fut le culte solaire, ce furent en particulier les théories mazdéennes, qui répandirent les

idées sur lesquelles les souverains divinisés tentèrent de fonder l'absolutisme monarchique. La rapide diffusion des mystères persiques dans toutes les classes de la population servit admirablement les ambitions politiques des empereurs. Il se produisit un débordement soudain de conceptions iraniennes et sémitiques, qui faillit submerger tout ce qu'avait laborieusement édifié le génie grec ou romain et, quand le flot se retira, il laissa dans la conscience populaire un sédiment épais de croyances orientales, qui ne s'éliminèrent jamais complètement » (p. ix).

Des idées générales de ce genre prennent sous la plume de M. Cumont une force particulière; car on sent qu'il pourrait en justifier par des faits nombreux la moindre affirmation. Nous n'avons pas à rappeler par quels travaux M. C. a, depuis la publication de ses *Textes et Monuments du culte de Mithra*, parcouru en tous sens les domaines voisins; mais, au cours de ces explorations poussées à travers les religions de l'empire romain, il a glané un peu partout des données qui peuvent éclairer tel ou tel point du mithriacisme; et c'est le résultat de ses propres explorations ainsi que de toutes les découvertes ou recherches relatives à Mithra faites depuis 1900 jusqu'à 1912 qu'il a condensé dans le texte, les notes, l'appendice et la bibliographie de sa nouvelle édition. Bien entendu, il est au courant même des dernières découvertes. Il a connu à temps, par une communication de M. Avezou, le monument mithriaque de Patras que celui-ci a publié depuis ici même avec M. Picard (*RHR*, 1913); il a connu également, d'après la publication provisoire de M. Keune, la découverte du magnifique Mithraeum de Koenigshofen que M. Forrer s'occupe de reconstituer au Musée de Strasbourg<sup>1</sup>. S'il a pu ajouter ainsi, entre autres, Patras et Andros sur sa carte des lieux de culte de Mithra, il a eu le courage,

1) Je ne vois qu'un travail à ajouter à la bibliographie, celui où F. Legge cherche à prouver que le lion mithriaque est l'image d'Ahriman (*Proc. Soc. Bibl. Arch.*, 1912, p. 125-42). Deux variétés de ce Kronos léontocéphale ont été publiées par Paribeni, *Boll. d'Arte*, 1913, p. 160 et par moi, *Catalogue des ant. de Koptos*, p. 113. La curieuse dédicace de Rome à Mithra-Sarapis que M. C. signale a été publiée depuis par E. Ghislanzoni, *Notizie*, 1912, p. 323. Pour Ostie, M. C. ne cite pas le mémoire de L. Paschetto dans *Bilychnis*, sept.-oct. 1912. Pour la Dacie, il faudra ajouter le mithraeum de Romula, *Jahrbuch*, 1913, *Anz.*, p. 380. Pour le fr. de *terra sigillata* de Rheinzabern, suspecté à tort par M. C., voir J. Hildebrand dans la *Festgabe f. M. von Schanz* (1912), p. 205. On peut se demander si l'on ne doit rapporter au culte de Mithra le *πατήρ σπηλλέου* de Salonique, *BCH*, 1913, p. 95, 7.



plus rare, d'en éliminer ceux qui étaient devenus trop douteux, telle la vallée d'Aure où Jullia a montré que la dédicace qu'on avait cru destinée à Mithra se rapporte en réalité au dieu local *Ageio* (*Rev. ét. anc.*, 1911, p. 80).

Si, sans louer davantage une diligence à laquelle la science internationale rend depuis longtemps hommage, il nous est permis de présenter un *desideratum*, nous exprimerons le regret que M. Cumont n'ait pas plus complètement refondu son premier chapitre *Les Origines*. On aimerait y être reporté en plein Iran préhistorique, sur les montagnes où s'est formé le culte de Mithra, et non dans le monde védique où le culte me paraît bien loin d'être primitif.

M. C. reconnaît que « la poésie sacrée de l'Inde n'a gardé de Mithra qu'un souvenir à demi effacé. Seul un morceau assez pâle lui est spécialement consacré. Il apparaît surtout incidemment dans des comparaisons qui témoignent de sa grandeur passée ». *Grandeur passée* exprime une hypothèse; de fait, Mithra joue dans les Védas un rôle aussi réduit qu'est grand celui qu'il remplit dans l'Avesta; autrement dit, Mithra est avant tout iranien. Contre l'hypothèse des pan-babylonistes qui veut que les Indo-Iraniens aient emprunté Mithra, avec tout le système sidéral où il eut place, aux habitants sémitiques ou accadiens de la Babylonie, à ce système qui suppose primitive une astrolâtrie tardive, M. C. objecte que Mithra apparaît dès le <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle dans le nord de la Mésopotamie. Mais ce document — il s'agit du fameux traité entre le roi des Mitani et celui des Hétéens — ne prouverait rien contre l'hypothèse pan-babyloniste qui reporte au 3<sup>e</sup> millénaire l'emprunt des dieux védiques; il ne constitue pas davantage une preuve en faveur de l'origine indo-iranienne du dieu; car, si Mithra y paraît associé à des dieux indiens, Varouna, Indra et les Nâsatija, on peut supposer qu'il est, lui, dans ce groupe, l'apport iranien. Bref, rien ne me paraît prouver que Mithra appartienne au fonds commun indo-iranien; rien n'empêche de soutenir que, si son nom peut être dû à ce rameau ethnique, ce qu'il y a de primitif dans sa personnalité divine appartient au plus ancien Iran.

Pour déterminer ce caractère primitif, M. C. a recours aux hymnes zends. Pourtant, ceux-ci remontent, au plus haut, à l'époque achéménide. Mithra est alors connu depuis mille ans au moins dans l'Iran; d'ailleurs, l'aspect à la fois vague et multiple sous lequel l'Avesta le présente — génie de la lumière céleste, dispensateur de toute fécondité et de toute prospérité, destructeur des méchants et dieu des

armées — cet aspect, par la part qu'y occupent la morale et le symbolisme, indique une évolution déjà longue; le mazdéisme avait dès lors subi une profonde transformation au contact de l'astrolâtrie chaldéenne. Ce sont les influences exercées successivement sur le culte de Mithra par les mages de Babylone, par les religions anatoliennes d'Attis et de Mén, par le dieu thraco-phrygien Sabazios, enfin par l'Apollon-Hélios des Grecs que M. Cumont a passées rapidement en revue dans son chapitre *Les Origines* : il s'y agit donc des origines historiques du mithriacisme, ou plutôt de ses transformations du temps de Cyrus à celui des premiers Césars, et non de ses éléments primordiaux dont l'étude aurait sans doute comme principal théâtre l'Iran préhistorique.

M. C. n'a touché que dans les dernières pages de ce chapitre, et incidemment dans la suite de son exposé, à ces questions d'origines religieuses sur lesquelles on aurait souhaité avoir son opinion si autorisée. Quelle est la signification originelle de ces mythes étranges? Quel est le but primitif de ces rites singuliers? Tel est le problème qu'on aurait désiré lui voir traiter en tête de son ouvrage: faute de l'avoir fait, plusieurs des rites et des légendes du mithriacisme impérial, si prudemment restitués par M. C. par le rapprochement des monuments et des textes, restent obscurs dans leur essence.

On pourrait, d'ailleurs, glaner à travers son livre l'opinion de l'auteur sur l'origine de tel ou tel élément du mithriacisme : la *spelaeum* confirmerait que le culte remonte à une époque où on ne connaissait d'autre sanctuaire que les grottes (p. 27, 16, 7). La *pétrogénie* de Mithra serait un souvenir de la litholâtrie primitive (p. 132). Pour expliquer les trois épis qui terminent souvent la queue du taureau, M. C. admet que « le taureau était, en Perse comme en beaucoup d'autre pays, sacrifié chaque année pour assurer la croissance du blé » (p. 138) : c'est ce rite qu'on a voulu représenter dans l'imagerie divine par le taureau aux épis et, dans le mythe, par son sang fécondant. Les titres de la hiérarchie mithriaque viendraient de ces déguisements animaux bien connus dans les cultes des sauvages : « les masques dont les mystes se couvraient le visage sont des succédanés des peaux de bêtes que leurs devanciers barbares revêtaient à l'origine, soit parce qu'ils croyaient entrer ainsi en communion avec les idoles monstrueuses qu'ils servaient, soit que, s'enveloppant dans les dépouilles de victimes écorchées, ils attribuassent une vertu purificatrice à cette tunique sanglante » (p. 157).

N'ayant présenté ces explications qu'accessoirement ou incidemment,



M. C. semble trop souvent admettre comme valable l'exégèse d'un symbolisme cosmique et moral des Porphyre et des Macrobe qui n'a, en réalité, qu'une valeur historique. (M. C. ne s'est-il pas laissé parfois trop influencer par leur exégèse trop subtile ? Cf. p. 118, 130.)

Ainsi, oubliant, semble-t-il, ce qu'il nous a dit sur l'origine des titres mithriaques, M. C. affirme que les « sept degrés d'initiation répondaient aux sept sphères planétaires » (p. 157), et admet que les seuls deux titres animaux des Corbeaux et des Lions seraient primitifs ; si les seconds sont en rapport avec les « lions qu'adoraient les précurseurs des mithriastes » les corbeaux ne seraient ainsi nommés que « parce que la mythologie fait du corbeau le serviteur du soleil ». Mais la correspondance établie entre les sept planètes et les sept classes mithriaques sur laquelle se plaît à insister un Porphyre n'est-elle pas au plus tôt l'œuvre de l'influence babylonienne ? et n'y a-t-il pas trace d'autres classes à noms animaux, *aigles, faucons, hyènes* ? On accordera sans peine que ces noms reportent en pleine période zoolâtrique : mais se rapportent-ils à des clans totémiques ayant d'abord subordonné, puis abandonné, leur ancêtre animal devant Mithra — corbeau et lion continuent, d'ailleurs, à jouer un grand rôle sur ses monuments —, ou s'agit-il de classes d'âge comme l'indiquerait le fait que la qualité de *corbeau* semble réservée aux enfants, celle d'*occulte* aux adolescents, celle de *soldat* aux adultes ?

On voudrait également savoir s'il est aussi certain que semble le dire M. C. (p. 192) que le taurobole soit venu dans le culte de Mithra de celui de Cybèle. Sans doute il a pu en être ainsi de cette forme spéciale de capture du taureau qui a valu son nom au rite, du taureau lacé comme il l'était déjà dans les corridas égéennes qui se sont maintenues en Thessalie et en Carie, mais il est difficile de ne pas croire qu'un sacrifice du taureau, rappelant celui que Mithra avait commis pour le salut des puissances de vie, était, depuis l'origine, l'acte central des mystères mithriaques. Avant de tuer le taureau, Mithra l'a eu pour compagnon ; il a été porté par lui avant de le porter ; aussi est-on tenté de conclure avec M. Loisy : « la même participation mystique, la même identité substantielle et spirituelle qui a existé entre le taureau ou le faon de Dionysos et ce dieu lui-même, entre les victimes des tauroboles ou des crioboles et Attis, entre les victimes des sacrifices égyptiens et Osiris, a dû exister entre Mithra et le taureau sacrifié ». (*Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1913, p. 532). M. Loisy a cherché à prouver que, si le taureau n'était pas mangé dans un repas de communion, son

sang, peut-être sa semence fécondante, était censée former le principe de vie de la liqueur sacrée, le *haoma* ; peut-être est-ce ce breuvage d'immortalité qui était supposé remplir le cratère que, dans un groupe mithriaque bien connu, le lion paraît défendre contre les tentatives du serpent, émanation de l'esprit du mal. Ce serait de *haoma* que serait rempli « le vase d'eau » qu'on présentait (plutôt, semble-il, une corne de taureau) avec du pain aux mystes de Mithra : le pain venant des épis qui naissent de sa queue, si le *haoma* procédait également de lui comme on vient de l'indiquer, ces deux éléments représentaient à ce point « le corps et le sang » du taureau qu'on comprend que Justin, inquiet de la ressemblance du rite de communion mithriaque avec celui de l'eucharistie, ait attribué, cette apparence à l'œuvre des « mauvais démons ».

Espérons que l'article si profondément pensé de M. Loisy, à qui j'emprunte cette citation, contribuera à décider M. Cumont à nous faire connaître son opinion sur les origines religieuses du mithriacisme dans la quatrième édition qu'on doit souhaiter prochaine<sup>1</sup>.

A. REINACH.

1) C'est en vue de cette édition que je me permets de signaler quelques menues fautes d'impression ou autres : P. 1. Renvoyez à la traduction française d'Oldenberg et à l'article de la *Revue de Paris* où M. Meillet soutient sa théorie, d'ailleurs peu heureuse, de Mithra comme dieu du *contrat*. — P. 11. Lire en Babylonie. — P. 24. de Cappadoce. — P. 43. Pautalia. — P. 65. Dyrrachium n'est pas en Macédoine, mais en Illyrie. — P. 88. Caracalla. — P. 95. Hvareno. — P. 110. Montrent. — P. 158. Musée du Cinquantenaire. — P. 182. Abandon. — P. 189. Sectateurs. — P. 249. *Inbuuntur*. — Pour le cas où M. C. s'occuperait à compléter sa si utile liste des noms propres composés avec Mithra, je me permettrai de lui signaler : Sisimithrès le Bactrien, Pushyamitra le Maurya, Dattamitra, ville du Sind, Mithrashama dans les tablettes d'el-Amarna (W. M. Muller, *Or. Lit.* 2t., 1912, p. 252). — Pour le rapprochement entre Mithra et le dieu celtique Medros qu'il avait indiqué *Revue celtique*, 1907 (une des deux stèles qui montrent *Medrus* accompagné d'un taureau est maintenant au musée de Strasbourg, l'autre au musée de Haguenau), rapprochement qu'il a abandonné dans la nouvelle édition des *Mystères* (p. 187 n.), je signalerais à M. C. qu'il avait déjà été soutenu par E. Desjardins, *CRAI*, 1868, p. 192. Depuis que M. C. a terminé son livre on a trouvé en Italie plusieurs nouveaux monuments mithriaques : à Côme la dédicace d'un temple du Soleil ; à Rome quelques inscriptions qui ont permis à M. Antonielli d'écrire son mémoire sur *Il culto di Mitra nelle corti pretorie* (1913) et, sur l'Esquilin, les fragments d'un Mithra tauroctone, peint et doré, qui a été acquis par le Musée municipal de Francfort.



WILHELM BOUSSET. — **Kyrios Christos**, *Geschichte des Christus Glaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*. — Göttingen (Vandenheeck u. Ruprecht), 1913, xxiv-474 p. in-8°, 12 m.

Le nouvel ouvrage de M. Bousset touche à une infinité de questions qui intéressent au premier chef l'histoire du développement du christianisme dans les deux premiers siècles et dont quelques-unes ont maintes fois dans ces dernières années exercé la sagacité des plus récents critiques, problème de la personnalité religieuse du Christ, influences orientales et hellénistiques sur le développement du culte et du mysticisme chrétien, rapports du Paulinisme avec la théologie johannique et la gnose, formation de la croyance à la divinité du Christ. C'est l'examen de ce dernier problème qui fait l'unité de ce livre remarquablement composé, et qui, s'il n'ajoute pas, comme on peut s'y attendre, au matériel des faits déjà connus abonde en observations intéressantes et en aperçus ingénieux. Le grand mérite de M. B. est d'avoir délibérément évité d'envisager son sujet comme un chapitre d'une histoire des dogmes. L'idée de la divinité du fondateur de la religion chrétienne a d'abord été un fait de croyance collective et de spéculation mystique avant d'être un problème de théologie et de réflexion philosophique. Ce sont les conditions sociales qui ont amené la formation et le développement de cette croyance que M. B. a eu le mérite de mettre en lumière.

Le point de départ, c'est, dans les synoptiques, l'attribution à la personne de Jésus de Nazareth de l'ensemble des traits qui caractérisent pour la spéculation juive contemporaine la figure mythique du messie. Sans méconnaître que Jésus se soit déjà désigné lui-même du nom de fils de l'homme, qui impliquait une certaine revendication de la dignité messianique, M. B. montre que, dès l'évangile de Marc, l'idée du rôle messianique du Christ devient le ferment d'un travail de revision de la tradition dans un sens si nettement systématique qu'il rend particulièrement hasardeuse toute tentative de résoudre le fameux problème de la « conscience messianique » de Jésus. En même temps la théologie messianique subit elle-même tout un développement qui a pour effet d'exalter encore le rôle du messie en le rapprochant de Dieu et en l'élevant au moins au rang de principal interprète de sa révélation (Mt. 11, 27); elle s'enrichit d'autre part (par exemple dans le thème de la descente aux enfers) de traits empruntés à la mythologie d'autres héros rédempteurs, d'abord complètement étrangers au milieu palestinien. Mais ces

germes devaient singulièrement fructifier au sein des communautés chrétiennes fondées sur le terrain hellénistique. Ici la forme normale de la vie religieuse était devenue la corporation fortement groupée autour d'une divinité centrale, généralement rédemptrice de caractère, objet du culte et chef du corps que forment les initiés. Dès que des associations chrétiennes se formèrent sur ce modèle, la personne du Christ joua ce même rôle central dans la vie cultuelle des nouvelles communautés, et la preuve en est l'introduction dans la langue liturgique du titre de *κύριος* qui devient bientôt caractéristique de la personnalité religieuse du Christ. M. B. montre avec un rare bonheur les difficultés insolubles auxquelles on se heurte à vouloir dériver le titre de *κύριος* de la désignation de Dieu dans les Septante. C'est présupposer d'avance, et du même coup rendre inintelligible, toute l'évolution qui aboutira à mettre toute la divinité dans la personne de celui que la théologie paléstinienne ne pouvait envisager que comme l'Oint de Dieu. Le terme de *κύριος* est un terme technique de la langue religieuse de l'époque hellénistique qui convient expressément pour désigner le patron sous l'invocation duquel se place un groupe religieux. M. B. en relève de multiples emplois dans une ère d'extension (Égypte, Syrie, Asie-Mineure) dont Antioche occupe précisément à peu près le centre ; le titre de *κύριος* est donné à Apollon en Cappadoce et il y a eu une *κύρις* Athéna en Arabie ; pour les fidèles des cultes égyptiens il y a un *Seigneur* Osiris et une *Dame* Isis ; Simon le magicien sera le *κύριος* de la secte qu'il fondera et son Hélène sera invoquée sous l'appellation de *κύρις*. Ainsi s'expliquent aussi les analogies souvent signalées entre le vocabulaire des écrits de ce qu'on peut appeler la deuxième couche littéraire chrétienne et le vocabulaire des textes relatifs au culte des souverains orientaux ou des empereurs romains ; ici aussi il s'agissait de communautés groupées autour d'une divinité essentiellement protectrice ; la situation occupée par le Christ au centre de la nouvelle communauté amène à lui transférer après le titre de *κύριος*, le titre de *σωτήρ*, à parler de son épiphanie et de son évangile. Le scénario de l'apocalypse et ses allusions manifestes au culte impérial traduisent d'une façon remarquable la claire conscience d'un rapprochement en même temps que d'un antagonisme entre le culte des Seigneurs du monde et le culte du Seigneur unique que reconnaissent les chrétiens.

Mais cette invocation perpétuelle du Christ comme Seigneur de la communauté, la conscience de sa présence et de sa médiation dans tous les actes du culte sollicitent nécessairement la spéculation mystique



dans un sens tout opposé aux anciennes conceptions messianiques orientées vers la parousie et l'attente du drame eschatologique. Les communautés qui s'assemblaient au nom de Christ, qui baptisaient et exorcisaient au nom de Christ, qui connaissaient un mystère de sa mort, de son sang et de sa croix devaient naturellement le considérer comme une divinité toujours présente. M. B. voit avec raison dans la théologie paulinienne un remarquable effort de réflexion pour systématiser, avec des matériaux certainement d'origine extra-chrétienne (p. 135 sqq.) ce naïf enthousiasme — au sens le plus étymologique du mot — des premières églises. Le fondement de cette christologie, c'est naturellement l'identification du  $\chi\rho\iota\varsigma$  et du  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ , et avec cette identification c'est une relation de plus qui s'établit entre le seigneur de la nouvelle communauté et les divinités auxquelles s'adresse le culte des divers mystères, divinités qui apportent le salut par leur révélation et la participation à leur propre essence. M. B. souligne justement la signification importante de la mort du Christ dans le mystère de la rédemption en insistant sur les nombreux parallèles. On regrettera que, sauf quelques indications judicieuses, mais sommaires (p. 174 sqq.) sur la notion de foi, il n'ait pas entrepris de dégager plus nettement le rôle du Christ-Esprit comme médiateur de la révélation et de la gnose libératrice. L'esprit chez Paul est essentiellement principe de connaissance, et libérateur parce que principe de connaissance. J'ai cherché à montrer ici même qu'en partant de ce point de vue on pouvait arriver à plus de systématisation de la pensée paulinienne. La rédemption pour Paul est bien en définitive, suivant le thème ordinaire de la mystique hellénistique, une identification avec le divin par la contemplation immédiate et la communion avec le Christ-Esprit n'est que le moyen de s'élever à cette contemplation. Cette même interprétation conduirait, croyons-nous, à supprimer, ou du moins à atténuer l'opposition que M. B. croit devoir établir entre une mystique de Christ et une mystique de Dieu (p. 157) ; de même (p. 217 sqq.) entre la spéculation johannique et la spéculation paulinienne, ou encore (p. 243) entre le dualisme paulinien et le dualisme gnostique. Il y a ici trois systèmes religieux incontestablement apparentés parce que tous trois se développent en définitive sur la tige commune du mysticisme hellénistique.

Le quatrième évangile est lui-même l'aboutissant de tout le travail d'idéalisation collective qui a fait du messie des synoptiques un éon divin manifesté sur la terre et le mystagogue d'une religion d'origine transcendante. Et pourtant, comme le remarque justement l'auteur, si

la figure historique du Christ s'est conservée dans l'Église avec l'intérêt attaché aux divers épisodes de sa biographie, c'est en partie grâce à cette audacieuse transposition historique qui seule permettait de concilier les humbles narrations des synoptiques avec l'éminente dignité que les communautés chrétiennes reconnurent si vite au *κύριος*. M. B. étudie chez les pères apostoliques et chez les apologistes les conceptions diverses par lesquelles s'exprime la conscience de cette dignité. Avec Irénée enfin, dont M. B. montre avec beaucoup de sagacité la situation au croisement des divers courants religieux pauliniens, gnostiques et helléniques, le mystère central devient le mystère de l'incarnation, c'est-à-dire le mystère de la rédemption par l'union de la divinité et de l'humanité accomplie en la personne de Christ. L'idée, qui domine toute cette évolution, d'une relation intime qui unirait le Seigneur à son église trouve ici pour la première fois et plus nettement que chez Paul, son expression théologique. Le beau travail de M. B. ne fera certainement pas oublier les solides chapitres de Harnack sur la Christologie antinicienne; mais il y ajoute incontestablement par une orientation en partie nouvelle. La lecture du *Kyrios Christos* affermira la conviction que l'histoire du développement de la pensée chrétienne est en partie conditionnée par le culte et la vie religieuse de la primitive église.

H. JEANMAIRE.

---

HOENNICKE (Gust.). — **Die Apostelgeschichte erklärt.** Leipzig, Quelle et Meyer, 1913 (*Evangelisch-theologische Bibliothek herausgegeben von Prof. Lic. B. Bess. Kommentar zum Neuen Testament*). — 1 vol. in-8° de XII-140 p. Prix broché 3 m. 20, relié toile 3 m. 60.

Le petit volume de M. Hoennicke sur le livre des Actes fait partie d'un nouveau commentaire<sup>1</sup> du Nouveau Testament qui nous est lui-même présenté comme une section d'une collection plus vaste qui porte le titre d'*Evangelisch-theologische Bibliothek*. Ce commentaire se recommande par une qualité que ne présentent pas souvent les œuvres similaires : la brièveté. Il est rédigé de manière à être accessible et à

1) Dans ce commentaire a déjà paru un volume de M. A. Seeberg sur l'épître aux Hébreux dont nous avons rendu compte. Voir *Revue*, t. LXVIII, p. 251 s.



rester intéressant pour le grand public qui n'a ni le loisir ni le désir de s'initier au détail des discussions critiques.

S'il est tout à fait insuffisant pour qui voudrait se rendre un compte exact de l'état actuel de la critique des Actes, le petit volume de M. Hoennicke donne cependant l'essentiel de ce qu'il faut savoir sur le livre et fournit une bibliographie qui permettrait de pousser très loin l'étude des Actes. Si les solutions présentées qui sont celles de l'exégèse traditionnelle conservatrice, sont, sur bien des points, contestables, on ne saurait reprocher à l'auteur d'avoir dissimulé les opinions contraires à la sienne ou d'avoir négligé d'indiquer les arguments qu'on fait valoir en leur faveur.

M. H. ne voit pas de raisons suffisantes pour contester la tradition qui fait de Luc l'auteur des Actes. Il est inutile de dire ici les raisons pour lesquelles il paraît impossible à beaucoup de critiques que le portrait de l'apôtre Paul qui se dégage du livre des Actes émane d'un de ses compagnons. A l'appui de la tradition M. H. fait observer que, si on la rejetait, on ne saurait expliquer l'attribution du livre à Luc. Il ne semble pas avoir attaché assez d'importance à l'hypothèse d'après laquelle le rédacteur anonyme des Actes aurait fait entrer dans son œuvre un récit émanant de Luc. Cette hypothèse permettrait pourtant de comprendre comment le livre tout entier a été attribué à Luc.

D'après M. H. Luc aurait écrit vers 80, utilisant des traditions, mais non pas sans doute des sources écrites. M. H. estime, en effet, que, dans aucun cas, les diverses hypothèses d'utilisation de sources qui ont été proposées ne sont suffisamment établies. Il faut accorder que l'uniformité de la langue et du style et le fait que l'auteur des Actes est, en tous cas, tout autre chose qu'un simple compilateur juxtaposant des récits d'une manière toute mécanique, rendent extrêmement difficile la reconnaissance des sources qu'il a pu utiliser. Il nous semble néanmoins qu'on peut tirer des traces évidentes de rédaction que son récit présente en divers points des conclusions plus importantes que celles que M. H. est disposé à en tirer.

Le but du livre aurait été, d'après notre critique, de raconter l'histoire de la mission chrétienne. Cette théorie ne rend compte ni du choix assez particulier des épisodes racontés à propos de chacune des étapes missionnaires de Paul, ni de l'extraordinaire brièveté avec laquelle est mentionné, à diverses reprises, le passage de Paul dans des églises antérieurement fondées par lui. On le voit, la manière dont M. H. résout les problèmes d'introduction posés par le livre des Actes appelle

de notre part de très sérieuses réserves. Nous n'en sommes que plus à notre aise pour louer le paragraphe consacré aux questions de critique textuelle et de langue.

Pour l'explication du texte M. H. a divisé (d'une manière qui n'est pas toujours heureuse)<sup>1</sup> le récit en sept sections. A propos de chacune d'elles il consacre un premier paragraphe à une caractéristique générale du récit, un second à une analyse détaillée du texte accompagnée des remarques philologiques ou critiques qu'il appelle. Dans un troisième et un quatrième paragraphes sont discutées les questions de sources et de valeur historique.

Maurice GOGUEL.

---

AIMÉ PUECH. — **Les Apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle.** — Paris, Hachette, 1912, 1 vol. in-8 de vii-343 pages, 7 fr. 50.

L'intérêt que M. Puech porte aux apologistes grecs du second siècle s'est déjà manifesté, en 1903, par la publication de savantes recherches sur l'œuvre du plus obscur d'entre eux, le *Discours aux Grecs* de Tatien. Nous en avons rendu compte ici même<sup>2</sup>. Nous lui sommes redevables aujourd'hui d'une œuvre plus importante, d'une portée plus vaste et d'un intérêt plus général. C'est une étude d'ensemble sur les Apologistes grecs du second siècle, plus exactement sur la pensée de ces hommes à qui revient l'honneur d'avoir été parmi les premiers à tenter de donner un exposé rationnel du contenu de la foi chrétienne. Disons tout de suite que, tant par la clarté de l'exposition que par la fidélité et la pénétration des analyses, la sûreté du jugement et l'élégance de la forme, le livre de M. Puech mérite une place à part dans l'abondante littérature qu'ont provoquée dans ces dernières années les œuvres des apologistes grecs.

Les plus récents travaux sur les apologies du second siècle, notamment les érudites recherches de M. Geffken, se sont surtout proposé de reconnaître quels éléments (idées, termes, raisonnements) les apologistes ont empruntés à la philosophie grecque. M. Puech est parfaitement au

1) La conférence de Jérusalem aurait dû former une section à part. La coupure entre le transfert à Césarée et le procès de Paul dans cette ville ne paraît pas justifiée.

2) Voir *Revue*, t. XLIX, p. 104 s.



courant de ces études, il ne méconnaît nullement l'intérêt qu'elles présentent, mais il estime que se préoccuper seulement de déceler les éléments grecs dans l'argumentation des apologètes c'est ne voir qu'un des aspects du problème que soulève leur œuvre ; car si on reconnaît que les matériaux qu'ils mettent en œuvre manquent d'originalité, cette constatation ne peut être étendue *ipso facto* à la synthèse qu'ils ont essayé de réaliser. Par son esprit et son principe directeur, cette synthèse reste quelque chose de nouveau. C'est ce que risque de perdre de vue une étude des apologies trop exclusivement préoccupée de reconnaître des contacts avec la tradition philosophique grecque.

Le livre de M. Puech marque une utile réaction contre ce défaut que n'ont pas toujours su éviter les travaux les plus récents. Après tant de recherches analytiques c'est un heureux essai de synthèse, un effort pour faire revivre devant nous la pensée des apologètes avec son inexpérience, ses tâtonnements, ses incertitudes. Ce que M. Puech a voulu montrer surtout c'est l'apport des apologètes à la constitution du dogme chrétien. La méthode qu'il a employée pour cela est celle d'une analyse serrée et précise de leur œuvre. Il se peut que des longueurs résultent parfois de cette méthode, certains développements auraient gagné à être condensés, mais les avantages de la manière de faire de M. Puech l'emportent, et de beaucoup, sur ses inconvénients, et on a, en lisant son livre, l'impression qu'on est conduit comme par la main par un guide très informé, très sûr et très prudent.

Le plan suivi est simple et naturel. Nous allons brièvement l'analyser. Après un premier chapitre dans lequel sont marqués les caractères généraux de l'apologétique au <sup>II</sup><sup>e</sup> siècle, vient un chapitre intitulé *Les origines, Saint Paul, le quatrième évangile*. L'idée de rattacher l'œuvre des apologètes du <sup>II</sup><sup>e</sup> siècle à celle de leurs prédécesseurs est heureuse et féconde. Il est certainement intéressant d'envisager à ce point de vue l'œuvre de Paul et celle du quatrième évangéliste. Peut-être, toutefois, y aurait-il eu intérêt à marquer plus nettement que ne l'a fait M. Puech la grande différence de situation qu'il y a entre le premier et le second siècle. Cette différence n'est pas seulement que les écrivains chrétiens des deux époques ne s'adressent pas exactement au même public. Si les épîtres de Paul ne visent certainement que les membres des églises, divers indices donnent à penser que les auteurs des quatre évangiles et du livre des Actes ont peut-être prévu que leurs livres pourraient être lus aussi par des non chrétiens. Ce qui distingue surtout l'apologie qu'on trouve dans le Nouveau Testament de celle qui se

développera un siècle plus tard, c'est que la première vise à empêcher ou à dissiper un malentendu tandis que la seconde s'efforce de résoudre un conflit.

Le chapitre III est consacré au *Cerygma Petri* et à l'apologie d'Aristide. Le chapitre IV, le plus important du livre (il a 102 pages, près du tiers du volume), traite de Justin Martyr. Un premier paragraphe expose les données biographiques nécessaires pour comprendre la personnalité et le caractère du philosophe. Une série de paragraphes traitent ensuite des différentes œuvres de Justin, de son canon, de son *credo* et de la connaissance qu'il a de la philosophie grecque. La seconde partie du chapitre est formée d'une série de développements consacrés aux différents points de la théologie de Justin. M. Puech ne croit pas que l'influence de la philosophie soit très profonde sur la pensée de Justin. Réagissant contre les idées généralement reçues, il estime par exemple que la notion du Logos provient plutôt chez Justin de la théologie johannique que de la philosophie grecque.

Dans le chapitre V, M. Puech reprend et développe les conclusions auxquelles l'avaient déjà conduit ses recherches sur Tatien.

Le chapitre VI traite d'Athénagore dont la physionomie fait à certains égards un contraste frappant avec celle de Tatien. De tous les apologètes, c'est peut-être celui qui est le plus proche de l'hellénisme.

Le chapitre VII est consacré à Théophile d'Antioche dont l'œuvre est assez terne ; le VIII<sup>e</sup> à diverses apologies anonymes ou apocryphes. Puis vient la conclusion laquelle est encore suivie de six appendices.

En résumé, le livre de M. Puech est une de ces œuvres de premier ordre qui ne saurait laisser indifférent aucun historien du dogme chrétien.

MAURICE GOGUEL.

---

CHARLES BIGG. — **The Christian Platonists of Alexandria**, *being the Bampton Lectures of the year 1886* (reprinted with some additions and corrections). — Oxford, at the Clarendon Press, 1913 ; 1 vol. in-8°, 386 p. : 10 sh.

Ces huit leçons ont été réimprimées par les soins de M. Brightmann qui a ajouté au texte primitif des notes assez nombreuses, renvoyant aux œuvres parues depuis la première édition <sup>1</sup>. Malgré tout, le volume

1) Signalons une lacune importante ; les œuvres de M. de Faye sur le gnosticisme ont échappé à l'éditeur.



a vieilli, et en particulier les études sur Philon et les gnostiques (leçon I), et sur les cultes païens du II<sup>e</sup> siècle (leçon VIII) ; il ne pouvait en être autrement. Ce qui justifie pourtant cette réimpression, c'est l'analyse très fine et très nuancée de la pensée de Clément d'Alexandrie et d'Origène, dont les leçons II à VI contiennent un exposé remarquable de netteté, avec nombre d'appréciations fort intéressantes.

Le but de ces leçons est d'exposer le développement du platonisme alexandrin, après en avoir montré les sources chez Philon et chez les gnostiques, d'étudier la réaction de cette doctrine sur les religions et philosophies païennes de la même époque, enfin d'indiquer l'influence de Clément et d'Origène dans le cours des âges.

Les conditions dans lesquelles se développait l'église alexandrine au II<sup>e</sup> siècle rendaient possible le développement d'une philosophie chrétienne ; la liturgie n'était pas fixée par écrit, la discipline fort peu stricte ; les dangers de schisme, qui atteignaient au même moment les églises d'Occident étaient éloignés ; l'instruction complète des fidèles était assurée par l'école catéchétique. Dans ce milieu put se développer à l'aise la doctrine de Clément, un Grec d'Athènes, d'un génie contemplatif, fort éloigné de la controverse directe et de la vie pratique. Esprit sans critique aussi, qui se sert de sources douteuses, mais passionné pour les grands classiques de la Grèce. L'Évangile est pour lui le point de rencontre de l'hellénisme et du judaïsme ; la Raison a « justifié » Héraclite et Platon, comme la loi a justifié les Juifs ; vue sage et courageuse avec la réaction qui se préparait contre l'intellectualisme. La Révélation reste pour lui inséparable de la Raison (p. 63-82).

Cette révélation, il fallait en défendre l'unité contre ceux qui attaquaient l'Ancien Testament et y voyaient l'œuvre des mauvais démons ; la méthode à employer était l'interprétation allégorique ; elle servait également à concilier la culture grecque et les Écritures. Elle était aussi un facteur de vie spirituelle ; et Clément l'appliqua au Nouveau Testament comme correctif des tendances de son époque à l'enseignement littéral et mécanique.

La première révélation du Nouveau Testament est celle de la Trinité. En Dieu, la divinité n'est pas connue par des attributs positifs ; aucune des classes entre lesquelles peuvent se partager les choses, genre, différence ou espèce, accident ou substance, ne lui convient. Clément applique à la notion de Dieu, une méthode d'abstraction dont l'origine serait à chercher dans la philosophie grecque, peut-être plus loin que

ne le fait l'auteur <sup>1</sup>. La doctrine de la Trinité est chez Clément. Le Fils est avant tout le révélateur de Dieu, la « démonstration » de ce qui est indémontrable, le « développement » <sup>2</sup> de ce qui est simple, « l'unité » de toutes les puissances divines, ce que M. Bigg appelle la « conscience de Dieu ». Cette doctrine du Logos est, suivant l'auteur, le point de départ du néoplatonisme païen dont la tâche sera d'expliquer les rapports de l'unité avec le multiple. Elle aurait pu le conduire fort loin, notamment à ce paradoxe que, ne pouvant connaître Dieu, nous devons accepter tout ce qui nous en est dit ; mais, pratiquement, il recule devant cette conclusion, en accordant l'idée stoïcienne que la vertu humaine est, spécifiquement, la même que la vertu divine. Bien que la langue de la théologie soit mal fixée, il admet que le Fils est une personne distincte du Père ; le Saint-Esprit également ; mais sur ce dernier sujet, il était privé de la lumière de la philosophie et n'arriva pas à une conception nette de son rapport avec le Père et le Fils.

Sa théorie de l'incarnation confine au docétisme (p. 102). La Rédemption est pour lui, non pas la restitution d'un état antérieur à la chute, mais le couronnement de la destinée de l'homme conduisant à un état de gloire et de pouvoir que n'a jamais connu Adam : « Le Verbe de Dieu s'est fait homme, afin que vous puissiez apprendre d'un homme comment on devient Dieu ».

Les Alexandrins furent les premiers à définir la liberté de la volonté humaine (p. 109). C'est que, les premiers, ils rencontrèrent chez les gnostiques les adversaires redoutables qui les mettaient dans l'alternative de nier ou bien qu'Adam, la créature de Dieu, fût parfait, ou bien que, s'il est parfait, il pût pécher. Le mal, pour Clément, n'est pas, comme pour les platoniciens un pouvoir mais un acte : il n'y a pas de vice héréditaire dans la nature humaine ; chaque être raisonnable sort parfait des mains de son créateur, c'est-à-dire avec l'aptitude à toutes les vertus.

Comment se garder du mal et développer le bien ? Pour M. Bigg, là est la partie la plus originale de l'enseignement de Clément, sa théorie des « deux voies » ; elle se rattache aux circonstances historiques ; Clément sentait le besoin de fonder « une Église dans l'Église » ;

1) Le texte cité de Maxime de Tyr, p. 92, n. 1, ne se rapporte pas à la question.

2) διέξοδος mal rendu par définition p. 93.



le nombre des fidèles croissait, et le niveau moral et religieux s'était naturellement abaissé ; il s'agissait de faire parmi eux la sélection des chrétiens capables de s'élever aux plus grands mystères, à la gnose ; ainsi les docteurs païens avaient distingué le progrès et la sagesse, la vie pratique et la vie contemplative ; saint Paul avait montré la supériorité de la charité sur la foi. Ainsi Clément distingue le simple fidèle dont le mérite consiste à pratiquer les prescriptions de la religion, et le « gnostique » dont la vertu essentielle est la contemplation impassible, d'où découlent la bienfaisance active et l'instruction des autres.

« Clément est un philosophe d'une espèce superficielle et éclectique ; l'Égypte est son moule, et le gnosticisme sa seule inquiétude ». Bien différent est Origène, esprit ardent, d'une activité continuelle et diverse, « le premier grand maître, le premier grand prédicateur, le premier grand écrivain d'édification, le premier grand commentateur, le premier grand dogmatiste » (p. 151). La première tâche d'un écrivain chrétien était une tâche de critique et d'exégèse ; Origène entreprit de rétablir le texte grec de l'Ancien Testament en confrontant les six versions grecques que l'on en possédait ; et il les expliqua dans ses scholies, ses homélies destinées moins à l'explication de la lettre de l'Écriture qu'à l'édification de l'Église, ses commentaires qui usent de l'interprétation allégorique.

L'allégorie a, selon lui, ses raisons profondes dans la nature des choses ; elle est un cas spécial de la loi d'analogie d'après laquelle le visible est toujours une copie, à demi effacée, de l'invisible. D'après une distinction, dont on pourrait facilement retrouver l'origine chez Philon, chaque texte scripturaire a ainsi trois sens : littéral, moral et spirituel. Elle sert à l'apologie des Écritures (à la défendre par exemple contre les accusations d'anthropomorphisme), et à la découverte des mystères. Cet allégorisme alexandrin, si étrange, apparaît en somme à M. Bigg comme « un plaidoyer pour la plus extrême liberté de penser » (p. 112). Il en montre de signification (p. 186) avec beaucoup de profondeur. « Pour nous, il n'est pas difficile de reconnaître que l'Ancien Testament est l'histoire d'un peuple, et non seulement d'une religion ; que la révélation de Dieu est progressive ; qu'il parle par des messagers humains ; mais pour les Alexandrins, liés comme ils l'étaient par leur théorie juive de l'inspiration, il n'était pas facile d'admettre tout cela ;... la notion du développement historique n'était pas familière à cette époque » ; reconnaître à la fois plusieurs sens de plus en plus

profonds à un même texte, c'était le seul moyen de sauvegarder la valeur absolue et toujours égale de la révélation divine.

La théologie d'Origène se trouve dans une de ses œuvres les plus anciennes, dans le *de Principiis*. Son point de départ, c'est que Dieu est esprit, d'où suivent ses attributs négatifs, son incorporéité, son omniscience, son incompréhensibilité. Mais Origène est surtout préoccupé de sauvegarder le Dieu chrétien contre le Dieu de la philosophie grecque. S'il est incompréhensible, ce n'est pas en lui-même, mais par rapport à nous, et un temps viendra où nous le verrons face à face. S'il est sans passion, ce n'est pas en un sens absolu ; car il est pitoyable ; « Le Père lui-même n'est pas impassible ; il possède la passion de l'amour ». Il n'est donc pas l'être inconditionné, mais plutôt l'être parfait, et la perfection est une condition.

De cette perfection il dérive qu'on ne peut le concevoir sans la créature ; il a, par rapport à elle une antériorité logique, de cause à effet, non une antériorité de temps ; il en dérive aussi que le monde créé est le meilleur des mondes possibles.

La question de la divinité de Jésus, de la personnalité du Fils et du Saint-Esprit était alors fort débattue surtout à Rome. Origène contribua à fixer la terminologie sur ce point ; il réserve le mot *hypostasis*, originaire du stoïcisme, à la personne divine, le mot *ousia*, qui vient du Platonisme, à la nature divine. Il se préoccupe surtout d'établir la personnalité distincte du Fils. Il l'établit surtout sur des preuves scripturaires, en énumérant les attributs (*epinoiai*) distincts que lui confère l'Écriture. L'Éternité du Saint-Esprit est une hypostase distincte de celle du Fils ; son œuvre particulière dans le monde est la sanctification.

Sur la question de l'unité des trois personnes, Origène avait à défendre le christianisme contre le monothéisme qui ruinait l'œuvre de Jésus. Œuvre difficile ! Sans doute les images (lumière et rayon lumineux, etc.) ne manquent pas ; mais en quoi consiste l'union ? Il dit parfois à Celse, qu'il s'agit d'une union de cœur et de volonté ; ailleurs (préludant au fameux *ὁμοούσιον*) qu'il s'agit d'une union de substance, ce qui ne peut être son opinion définitive, puisque Dieu est au-dessus de toute substance. Son opinion véritable est plutôt ce « subordinationisme » dont on lui a fait grief et qui consiste à montrer comment le Fils dérive du Père ; il s'ensuivait que le Fils était inférieur au Père, et que la prière adressée au Père était la plus haute des prières.



Origène a une vision pessimiste du monde ; il insiste sur le désordre de la nature ; mais les maux que l'on y voit ne sont injustes qu'en apparence. Le mal ne vient ni de Dieu ni de la matière, il est l'œuvre de l'homme. Le drame de la création, tel qu'il le conçoit témoigne d'une large imagination métaphysique ; notre monde n'est qu'un des âges ou éons de la création. Dieu a créé d'abord un nombre fini d'intelligences parfaites, corps subtils (puisque rien que Dieu n'est incorporel) ; de ces intelligences, certaines sont tombées dans le péché ; c'est alors qu'elles s'incorporent dans le monde matériel où elles se changent en âmes ; le monde est le lieu de leurs punitions ; mais elles vivent dans des régions distinctes suivant le degré de vice qu'elles ont atteint. Ainsi, si Origène ne suit pas Platon dans sa conception de l'origine du mal, il admet avec lui des destinées distinctes pour chaque âme ; ce qui ne l'empêche pas parfois d'en revenir à l'idée d'un péché inhérent à la chair, ou héréditairement transmis. L'histoire du salut est celle des révélations successives par lesquelles l'âme regagne son état premier. Mais ces révélations, il ne les entend pas comme Clément ; la première révélation, la Raison ne suffit pas plus que la Loi, à justifier les hommes, et l'Évangile n'en est pas le couronnement naturel. Dans l'Évangile lui-même, il faut distinguer plusieurs révélations, dont plusieurs restent pour nous des mystères, et il faut mettre au-dessus de l'Évangile terrestre, l'Évangile éternel.

L'histoire de la création est un vaste cycle qui part de l'unité et aboutit à l'unité. Comment cette idée est-elle conciliable avec celle de volontés libres et indifférentes, c'est ce que l'on aperçoit mal.

La leçon VII sur le paganisme réformé est la moins intéressante ; il est difficile d'admettre que l'institution pythagoricienne ait été aussi fortement influencée que le dit l'auteur, par le christianisme ; l'on ne peut guère admettre non plus une distinction aussi radicale entre un néoplatonisme unitaire et un néoplatonisme trinitaire.

Le volume s'achève par quatre index qui le rendent facile à utiliser.

ÉMILE BRÉHIER.

H. PISSARD. — **La guerre sainte en pays chrétien.** Essai sur l'origine et le développement des théories canoniques. — Paris, A. Picard et fils, 1912, in-12 de vi-194 p.

M. Pissard entend étudier l'évolution, dans l'Église médiévale et moderne, de la théorie de la guerre sainte à l'intérieur, c'est-à-dire de

la guerre dirigée en pays chrétien par l'Église contre les hérétiques et aussi les ennemis de sa puissance temporelle. M. P. semble s'être interdit toute allusion à des théories plus générales sur la légitimité de l'action coercitive de l'Église. Peut-être jugera-t-on qu'il a exagéré la rigueur de cette réserve et n'a pas tenu suffisamment compte des formes très diverses que revêt, au cours du XI<sup>e</sup> et du XII<sup>e</sup> siècle, l'appel au bras séculier. La croisade contre les Albigeois prend donc dans ce travail une importance quelque peu disproportionnée au reste de cette étude — et l'auteur a été le premier à s'en rendre compte : c'est, dit-il, que pendant cette croisade l'Église fixe sa doctrine et sa pratique de la guerre sainte; c'est à cette même époque qu'elle étend cette sanction à ses adversaires politiques. A partir du premier quart du XIII<sup>e</sup> siècle (et M. P. va jusqu'au concile du Vatican), nous n'assistons guère qu'au développement d'une politique dont les principes avaient été mis en œuvre par les Innocent III et les Honorius III — principes tirés de la cause XXIII de Gratien et commentés, étendus avec une parfaite continuité de logique par tous les canonistes médiévaux, d'Hostiensis à Panormitanus.

Cette unité dans la doctrine ecclésiastique est clairement dégagée dans un copieux chapitre (le quatrième) de ce travail. Il n'en reste pas moins que le lecteur éprouve un certain malaise à voir cette doctrine si arbitrairement isolée d'autres doctrines parallèles, celle des théologiens et celle des juristes laïques. M. Vacandard a analysé l'œuvre des premiers; celle des seconds a fait, après et avant Ficker ou Julien Havet, l'objet de nombreux travaux dont quelques-uns estimables et aucun exhaustif. M. P. ne cite ni Vacandard ni Ficker et Havet à peine; il y a là autre chose qu'une lacune dans la littérature du sujet. C'est obéir à un parti pris d'exclusivisme un peu outré que de passer sous silence le double décret de Vérone (1184) où pour la première fois le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir laïque manifestent l'intention de collaborer à l'extinction de l'hérésie; ou encore toute la série des rescrits de Frédéric II où, au plus fort de la Croisade pontificale contre la maison de Souabe, l'empereur frappe l'hérésie *ut crimina publica*.

De même, c'est *in abstracto* que M. P. a traité du canon 27 de Latran III (1179); en même temps que les Albigeois, c'est contre les routiers, *Cotarelli*, *Brabantiones*, qui ravagent les provinces du Midi et le temporel des églises qu'Alexandre III décrète la guerre sainte, et la question valait la peine d'être traitée plus complètement qu'elle ne l'est pp. 31-32; d'autant plus que cette identité de traitement fait l'ar-



gument facile aux canonistes ou aux légistes qui ont donné à la guerre sainte un mobile de salut social.

Il est, en outre, des cas nombreux où la pratique de répression prépare singulièrement la théorie de la guerre sainte : M. P. eût pu, à côté de la question albigeoise, faire une place à des faits contemporains comme les expulsions ou exécutions collectives des hérétiques d'Orvieto et de Viterbe (1199-1207). Le plan de M. P. reste défendable, mais c'est du point de vue de l'histoire abstraite des théories canoniques — et sans doute ne justifie-t-il qu'à demi la prétention de l'auteur « à suivre de très près la marche des faits en même temps que l'évolution des idées ».

Ces remarques ne sauraient nous retenir de reconnaître les très solides qualités du livre de M. P. : certains chapitres ou paragraphes en sont, à notre avis, excellents et neufs : ainsi l'analyse de la notion de guerre sainte d'après Innocent III, l'exposé du *processus* suivi par ce pape dans son action contre l'albigeisme : mise en interdit, libération des vassaux, exposition en proie (que M. P. définit avec précision), guerre sainte.

Les derniers chapitres du livre sont les moins originaux ou les moins achevés. Sur les croisades politiques M. P. ne fait guère que résumer H. C. Lea (t. III *passim*) ; sur les Vaudois français il n'ajoute rien au livre de Tanon. Pour la période de la Réforme et les temps modernes, il a surtout réuni des notes d'ailleurs intéressantes, d'une érudition sagace, mais peu coordonnées et qui donnent le plus souvent l'impression d'une très intelligente ébauche.

P. A.

EDGAR REUTERSKIÖLD. — **De Nordiska Lapparnas Religion.**

— Stockholm, Cederquists Grafiska Aktiebolaget; 150 pp., 2 couronnes 50.

Vers le début du XIX<sup>e</sup> siècle, le paganisme a cessé d'exister comme religion des Lapons scandinaves. Il est vrai qu'on rencontre jusqu'à l'heure actuelle des réminiscences marquées des croyances anciennes, mais c'est tout aussi bien le cas dans les traditions populaires d'autres éléments de la population des pays du Nord qui, eux, ne passent nullement pour païens.

Les ouvrages sur la religion laponne ne sont ni abondants ni de date

récente. L'ouvrage principal et la synthèse de toutes les sources anciennes, des débuts de l'évangélisation parmi les Lapons, est toujours la *Lapponia* de Johannes Schefferus (Francfort, 1673), dont des traductions multiples ont paru (en anglais 1674, 1704, 1721 ; en allemand, Francfort 1675 ; en français, Paris 1678 ; en hollandais, Amsterdam, 1682). Récemment, le professeur Wiklund a publié en Suède la plupart des documents scandinaves qui ont été utilisés dans l'ouvrage de Schefferus. Le livre le plus connu sur la mythologie laponne, est *Lappisk Mythologi* par Friis (Christiania 1871) dont la méthode n'est, toutefois, pas propre à donner une connaissance réelle des sujets étudiés. L'auteur se lance dès le début dans une mythologie compliquée et cherche ensuite l'explication des sacrifices dans les doctrines concernant les divinités d'un degré d'évolution évidemment bien ultérieur. Les explications de Friis sont dérivées des religions supérieures et s'adaptent mal à la vie spirituelle des Lapons. Pourtant, comme résumé mythologique ce livre conserve sa valeur. Dans les différents pays scandinaves, des chercheurs ont continué les investigations sur les Lapons et certains d'entre eux se sont spécialisés dans ces recherches et sont désignés parmi les savants de leur pays comme des lapologues. Nous citerons au hasard les suédois Wiklund, Reuterskiöld, von Düben, le Norvégien Qvigstad, les Finnois Castren et Genetz, le Lapon Johan Turi.

L'ouvrage que nous annonçons ici est, à notre connaissance, la seule monographie récente sur la religion laponne, car les travaux des autres auteurs que nous venons de citer n'étaient qu'en partie consacrés à la religion ou bien constituaient seulement des recueils de documents. Ce livre est écrit pour le grand public, mais il est néanmoins scientifique. Il fait partie de cette série hors pair de monographies ethnographiques publiée par le prof. C. V. Hartman, le directeur de la section d'Ethnographie du Musée de Stockholm et due à l'initiative de M. von Rettig qui avait réuni à Abo (Finlande), un musée de l'histoire de la civilisation scandinave en Finlande et qui entreprend à ses frais cette publication, destinée surtout à mettre à la portée de tous, les richesses ethnographiques du musée de Stockholm et les résultats des expéditions faites sous les auspices de ce musée. La liste des livres parus ou en préparation est longue et variée. Cette série promet de devenir unique.



\*  
\* \*

De nos jours, on penche beaucoup vers l'idée que, dans la mythologie laponne comme nous la connaissons, il y a fort peu de la religion primitive et beaucoup plus d'emprunts directs aux anciennes croyances scandinaves. Sans souscrire à la théorie que la mythologie laponne serait tout entière empruntée, il faut pourtant reconnaître que ce peuple n'a jamais été à un niveau lui permettant de façonner spontanément son Olympe assez compliqué.

On abandonne de plus en plus l'opinion que les Lapons ont constitué la population autochtone des pays scandinaves, qui serait graduellement repoussée vers le Nord. Tout au contraire, on considère assez généralement les Lapons comme des immigrants venus de l'Est à une époque fort reculée. Déjà au début de l'ère chrétienne, ils auraient peuplé le Nord de la Suède et c'est de là qu'ils seraient venus plus tard vers le Sud. On nie aussi que les Lapons aient été des nomades à leur arrivée dans les régions boréales. Ils durent être à cette époque des chasseurs. Pour des raisons ethnographiques et philologiques, on considère l'élevage des rennes chez les Lapons comme n'ayant pas de rapports avec cet élevage chez les Samojèdes ou en Sibérie : les mots lapons désignant l'appriivoisement des rennes sont empruntés à l'ancienne langue scandinave.

On ne peut pas reconstituer la religion des Lapons-chasseurs primitifs, mais on est en droit de rapporter à cette période certains rites qui ne semblent pas appartenir à la religion des nomades. C'est le cas pour le repas rituel de la chair de l'ours, qui avait lieu d'abord à l'endroit même où l'animal était tué, plus tard dans une construction tout spécialement érigée. Nombre d'interdictions, de véritables tabous, accompagnent la cérémonie, qui a subsisté dans la période suivante sous forme de grands festins à l'occasion du grand abattage de bétail, en automne.

A l'occasion du repas de chair d'ours, on s'enduisait du sang de l'animal et on en aspergeait les portes et les troncs d'arbres servant de montants ou de poutres de la maison. Pour cette raison la cérémonie a été rapprochée du sacrifice de l'agneau de Pâques. Les femmes aspergeaient d'un jus végétal, remplaçant le sang, l'homme qui venait leur rendre compte du résultat de la chasse et elles regardaient cet homme à travers un anneau de cuivre, pour se préserver contre la force de l'ours dont le chasseur était imprégné.

Les rites apparemment si primitifs de cette fête (dont l'auteur ajoute

des images d'après Schefferus) se composent de nombre d'idées distinctes les unes des autres. L'usage, né des nécessités de la vie primitive, s'associe peu à peu à des représentations d'origine tout autre et perd son sens primitif. Un peuple chasseur peut comparer l'idée du commencement et de la fin de l'hiver à l'entrée de l'ours dans son trou et à sa sortie, mais les rites de la végétation qu'on rencontre mêlés à ces conceptions, appartiennent à une civilisation toute différente. Pourtant l'entrée et la sortie de l'ours peuvent donner lieu à un nucleus mythologique supérieur, autour duquel des conceptions de divinités de la végétation viennent se cristalliser.

..

Dans la période de vie nomade, on abat et on mange les rennes d'après les rites primitifs des chasseurs d'ours et tout abattage conserve un aspect rituel jusqu'aux temps modernes. La viande de renne, comme autrefois celle de l'ours, est tabou pour les femmes sous certaines conditions. On a dit que chez les Sémites tout abattage était un sacrifice : l'affirmation s'adapte parfaitement aux Lapons.

Pour les nomades, l'idée de forces supérieures se modifie. Ils sont maîtres des rennes, mais ils ne sont pas maîtres du terrain qui nourrit ces rennes. Les régions parcourues sont essentiellement les mêmes d'une année à l'autre et, pour les nomades, la vie des rennes est associée aux particularités du terrain. Comme pour les chasseurs la conception de force supérieure se transformait suivant la grandeur des animaux, ainsi les nomades constataient la révélation des divinités dans les conditions du terrain. Par là s'expliquent les divinités primitives des Lapons, les « seitar » ou dieux de pierre. On a trouvé des idoles en bois, mais ces objets sont aussi peu indigènes que les rites de la végétation. Tor, qui est un dieu emprunté, est toujours représenté en bois, jamais en pierre. Primitivement, les pierres doivent la vénération dont on les entoure à certaines formes extraordinaires qu'elles affectent. On divinisaient les pierres offrant une analogie lointaine avec des formes animales, surtout avec des oiseaux. Ensuite on fut frappé tout particulièrement par la ressemblance grossière de certaines pierres avec des formes humaines et on crut que c'était des hommes transformés en pierres.

Dans la vie des chasseurs, le gibier constituait le facteur essentiel des rites. Dans la vie nomade, ce n'était pas du troupeau, mais du terrain — quelque chose en rapport avec le troupeau, mais qui pourtant était



en dehors de ce dernier et de la tribu — que dépendaient les rites. Il est facile de reconnaître une évolution religieuse dans ce fait que les rites dérivent d'un terrain étroitement lié à la vie, mais néanmoins extérieur. Une mythologie pouvait s'y attacher ou en dériver. Dans ces deux phases religieuses des chasseurs et des nomades, les divinités individualisées font défaut : même les « seitar » sont des expressions des forces générales. Tout au plus peut-on y attacher des pensées d'ordre individuel. C'est tout naturel : tant que la nature domine l'homme, le gibier et le troupeau décident de la vie du chasseur et du nomade, pas inversement. L'évolution individuelle ne peut se poursuivre que plus tard, lorsque l'homme domine la nature. Il faut par conséquent chercher dans les rites les phénomènes religieux les plus anciens.

Le rapport entre les idées primitives sur la mort et les premières ébauches de religion, est évident. Il n'y a pas de mort naturelle. La mort n'est pas la fin. Comme l'animal meurt par l'arme du chasseur, ainsi meurt l'homme. La maladie est causée par les morts qui désirent attirer vers eux la personne qu'ils frappent.

Les résultats des fouilles archéologiques n'ont pas encore reçu une interprétation suffisante pour qu'on puisse s'en servir pour expliquer les rites funéraires des Lapons. Il ressort des documents écrits que le Lapon était enterré, autrefois, à l'endroit où il mourait, souvent donc dans la maison habitée par la famille. Avec le défunt on enterrait des vivres et ses armes.

L'enterrement dans le lieu même du décès rappelle le repas de chair d'ours à l'endroit où l'animal fut tué. On suppose que les rites proviennent d'un même ordre d'idées et qu'on ne mangeait pas l'homme comme on mangeait l'ours, simplement parce qu'on avait tué celui-ci et que la mort de celui-là était l'œuvre d'une puissance mystérieuse. On ne mangeait pas davantage les animaux trouvés morts sur la plaine. La survie n'était pas propre à l'homme seul ; le même sort était dévolu à l'animal et pour les primitifs l'analogie était réelle.

Quant aux chamanes, notre auteur fait ressortir que les causes psychologiques de leur état d'extase ne sont pas du domaine strict de l'histoire des religions. En général, le chamane est comparable à un prêtre sacrificateur, mais il n'acquiert cette qualité, bien entendu, que dans la phase religieuse comportant le sacrifice. La fonction sacrée la plus primitive chez les Lapons, est en rapport avec la guérison des malades et cette fonction s'attache immédiatement à la conception de maladie et de mort que nous venons d'indiquer. La maladie est une influence exté-

rieure qu'il importe d'apaiser, et c'est là que se place l'action du chamane, de l'homme ayant accès à l'autre monde. La maladie peut encore être causée par le fait que l'âme quitte le corps pour se rendre au pays des morts, et le chamane devra tenter de l'en ramener.

Sous la terre, les morts mènent une vie semblable à celle des vivants. Les morts — hommes et animaux — habitaient les routes coutumières suivies par les nomades. Plus tard, probablement sous des influences chrétiennes, on croyait à la présence des morts dans des endroits limités, comme les montagnes sacrées, où ils demeuraient sans contact avec la vie terrestre. Mais des génies, des nains, dérivés de l'ancienne croyance au monde souterrain, continuaient de hanter l'imagination.

La croyance à ces « saivo » était tenace comme les croyances populaires des peuples civilisés. La doctrine laponne des « saivo » pourrait bien constituer le chaînon manquant dans la chaîne de preuves pour le rapport entre les nains de la tradition populaire et la croyance à la survie.

\* \*

La connaissance de la mythologie laponne telle qu'elle était à son apogée remonte à la mission de Thomas von Westen, vers 1720. On s'est longtemps étonné de la richesse de la mythologie des Lapons norvégiens comparée à celle des Lapons de Suède. On explique la différence par l'interprétation dissemblable des symboles relatifs aux « tambours magiques », mais aussi par l'état d'esprit des premiers missionnaires auxquels on doit les renseignements que nous avons. Les missionnaires suédois refusaient de s'occuper longuement des représentations exécrables des païens, et le déséquilibre entre les renseignements recueillis sur l'une et l'autre de ces mythologies se réduirait aux différences entre les méthodes des missions « piétiste » et « orthodoxe ».

La connaissance actuelle de la mythologie laponne sous sa forme la plus développée, est due aux tambours magiques; des peaux tendues couvertes de figures et employées à la divination, au moyen d'un anneau se déplaçant par la trépidation du tambour. Plusieurs de ces tambours, conservés dans les musées, sont reproduits dans le livre de M. Reuterskiöld. Nous avons parlé ici, autrefois, d'un d'entre eux <sup>1</sup>. Ce sont des documents très spéciaux pour l'étude d'une religion primitive, mais les

1) Dans un compte-rendu d'une communication de K. B. Wiklund. Voir *Revue de l'Histoire des Religions*.



spécimens connus datent de la dernière phase de ce culte : la fin du xvi<sup>e</sup> et le début du xvii<sup>e</sup> siècle. Ils expriment donc les développements les plus récents de la religion laponne, attestant l'influence séculaire de facteurs extérieurs de toute sorte, mais conservant nombre de traits de haute antiquité.

Chez les auteurs suédois du xvii<sup>e</sup> siècle, il n'est question que de trois dieux : Tor, « Storjunkaren » (nom à traduire par : « le grand gentil-homme ») et le Soleil. Von Westen divise les divinités en cinq groupes : celles habitant les régions les plus élevées du ciel, celles vivant dans l'atmosphère, par terre, sous la terre et très profondément sous la terre. Souvent on réunit les deux premières ou les deux dernières divisions pour réduire le nombre de groupes à quatre. On a supposé que les Lapons ignoraient tout de cette classification et qu'elle fut imaginée par von Westen d'après les conceptions mythologiques courantes de son temps.

On a bien trouvé des idées sur des ciels multiples chez des peuples dits « chamanistes » de l'Altaï, mais il n'y pas lieu de supposer que les Lapons leur aient emprunté une partie de leur mythologie. Les peuples sibériens doivent eux-mêmes la croyance aux ciels multiples à une civilisation tout autre, qui a transmis aussi aux chrétiens des représentations de nature identique.

Toutes ces influences sont d'une si grande ancienneté, qu'il est plausible que certains naids lapons en aient eu le souvenir au temps de von Westen. Même dans ce cas, ces idées ne sont pas caractéristiques de la mythologie laponne, car cette classification des divinités fait défaut sur la majorité des tambours magiques conservés : le musée de Copenhague possède le seul exemplaire connu montrant cinq groupes superposés de figures.

En ce qui concerne l'origine des divinités, l'évolution des religions ne comporte pas d'emprunts tellement mécaniques qu'on puisse déterminer des périodes ou identifier l'origine de chaque dieu. Il est impossible de dire quelles divinités laponnes proviennent du Christianisme, quelles proviennent de la religion systématisée des anciens Scandinaves et quelles proviennent de la croyance populaire des populations en contact continu avec les Lapons. Il paraît que les emprunts à la religion scandinave datent du déclin et non de l'apogée de cette dernière. L'histoire donne des exemples de peuples adoptant la religion de leurs vainqueurs, mais le plus souvent la conversion est alors extérieure et les dieux anciens sont simplement affublés de noms nouveaux. Les associations

d'idées évoquées par les divinités autochthones survivent à l'adoption des dieux étrangers.

Les plus populaires des divinités laponnes étaient les akka (« épouses », « grand'mères »). Avant tout on cite Maderakka (« la grand'ancêtre ») et ses trois filles, dont Sarakka, qui assiste les femmes en couches, et que von Westen, cherchant partout des analogies classiques, a comparée à Junon, comme d'autres auteurs la comparent à Vénus ou à Junon-Lucina. Dans plusieurs provinces suédoises on trouve des traditions offrant une grande ressemblance avec les sacrifices offerts par les Lapons à leurs déesses « akka ». Nous citerons parmi les rites sacrificatoires celui-ci : vers Noël on jetait des pierres dans les sources, pour obtenir une bonne pêche et pour enlever à l'eau toute mauvaise influence sur les rennes qui en boivent.

..

M. Reuterskiöld a poursuivi l'évolution religieuse des Lapons depuis le repas rituel des chasseurs et la vénération des forces amorphes de la terre, jusqu'à l'individualisation des dieux et des déesses présidant à des divisions spéciales de la nature. Il en résultait une riche mythologie, fruit de facteurs multiples agissant du dehors plutôt que de spéculation consciente. Cette mythologie renferme des éléments nombreux, les uns d'origine autochtone, les autres provenant peut-être de la mythologie et de la tradition scandinaves ou empruntés aux conceptions chrétiennes sous leur forme médiévale. Toutes ces influences, sauf les emprunts chrétiens, rencontraient toutefois des points d'attache dans la vie religieuse des Lapons eux-mêmes.

B. P. VAN DER VOO.



## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

**L'œuvre sinologique** du Dr PAUL CARUS, à propos d'une nouvelle édition (1913) de sa traduction du « Tao teh King ». — Ayant reçu l'ensemble des publications relatives à la Chine du savant promoteur, en Amérique, de l'histoire comparative des religions, nous pensons, quoique la plupart de ces travaux remontent à quelques années, qu'un rapide compte-rendu de ces ouvrages aura au moins l'utilité de signaler des opuscules ou des articles qui peuvent n'avoir pas été tous annoncés ici en leur temps et qui, en tout cas, prennent une signification particulière, si on les présente collectivement. Doué d'une curiosité d'esprit universelle, le savant et le philosophe de Chicago a été amené à l'orientalisme par son désir de ne pas limiter à la seule civilisation européenne son enquête sur la philosophie de la science (« The Monist ») et sur la religion (« The Open Court »). En plusieurs livres exposés, où les doctrines sont reconstituées plutôt qu'analysées, le docte polygraphe s'est attaché à faire revivre les idées et les sentiments qui sont à la base du Bouddhisme indien (Karma, a story of Buddhist Ethics; Dharma, or the Religion of Enlightenment; Amitâbha, a story of Buddhist Theology, 1906; The Gospel of Buddha, 11<sup>e</sup> éd. 1905; Nirvâṇa, a story of Buddhist Psychology, 1913). Mais, en ce qui concerne la Chine, son œuvre d'orientaliste a été particulièrement féconde, car elle a consisté non seulement en des exposés précis, mais en des traductions de textes. Grâce à la collaboration du bouddhiste Japonais Teitaro Suzuki, dont Carus a édité la traduction de la version chinoise du « Mahâyânâ Çraddhotpâda » d'Açvaghôṣa (Awakening of the Faith), un foyer de sinologie s'est ainsi fondé à Chicago, et l'« Open Court » a publié sous les auspices de son directeur maints articles concernant les études chinoises. Signalons, par exemple, paru en janvier 1909, le travail de Frits V. Holm relatif à la fameuse inscription chrétienne de Si ngan fou : « The Nestorian Monument » (texte de l'inscription, sa traduction par A. Wylie, rapport sur l'expédition de Holm en 1907).

P. CARUS. — **Chinese Philosophy**. Chicago, Open Court Publishing Co., 1902, gr. in-8 de 64 pages. — L'auteur a voulu dans ces pages brèves, mais chargées de substance, non pas esquisser l'histoire de la spéculation en Chine, mais indiquer certains traits de la « Weltanschauung » chinoise, indépendamment des systèmes des philosophes. Le fond de cette conception est l'antique opposition des deux principes antithétiques, le Yin et le Yang, développée à travers le complexe mécanisme des combinaisons du « Yih King ». On pourrait reprocher à P. Carus de ne pas distinguer entre le « Yih King » et l'inter-

prétation qu'en ont donnée les penseurs contemporains des Song ; car ces derniers veulent surmonter le dualisme primitif au profit de leurs tendances monistes, et introduisent des notions bouddhiques dans la spéculation. Mais, si l'objection est facile à concevoir, il serait malaisé d'y satisfaire, en raison de nos incertitudes sur la signification authentique du « Yih King ». Il faut, à ce propos, savoir gré à l'auteur de nous avoir donné des indications sur l'interprétation, tout à fait inédite, de son maître, le Dr Riedel (de Brooklyn), relativement à ce mystérieux traité. Il faudrait y voir un calendrier (45-49), auquel se mêlent des tentatives mathématiques pour résoudre la quadrature du cercle et donner une approximation de  $\pi$ .

P. CARUS. — **Chinese Thought**, an exposition of the main characteristic features of the Chinese world-conception. *Ibid.*, 1907, gr. 8° de 195 p. \$ 1.00 (4 s. 6 d.). — Ce livre est une suite du travail précédent ; il se compose de plusieurs essais sur les sujets les plus divers, par exemple sur l'écriture chinoise (1-25), sur la piété filiale (122-135), sur la situation de la Chine contemporaine (136-185). Mais l'intérêt de l'ouvrage se concentre sur deux articles plus développés : « Chinese Occultism » (25-83) et « Zodiacs of different nations » (84-112). Le premier enrichit le répertoire des schémas donnés dans l'ouvrage ci-dessus pour figurer les combinaisons numériques du « Yih King » ; il fournit sur la théorie des cinq éléments, base d'une interprétation de l'architecture des stûpas, et sur les systèmes de numération, une grande abondance d'aperçus suggestifs, alors même qu'ils ne sont pas toujours convaincants. Encore qu'il soit douteux que la boussole fût une invention chinoise, les pages que Carus consacre à cette thèse sont fort instructives, ainsi que celles sur la personnification des étoiles. Dans le second des articles mentionnés, on confronte les zodiaques des différents peuples et l'on cherche à les dériver tous, ceux de la Chine comme ceux de l'Europe, du calendrier babylonien ; de toute façon, cet essai d'histoire comparée des doctrines astronomiques préscientifiques compte parmi les meilleures tentatives de ce genre. Ajoutons que le volume, richement pourvu d'illustrations très soignées, présente la valeur documentaire d'un album.

P. CARUS. — **Chinese Life and Customs**. *Ibid.*, 1907, gr.-8° de 114 p., 75 c. (3 s. 6 d.). — Cet ouvrage est une collection d'illustrations, œuvres d'artistes chinois, commentées par un texte bref et précis, extrait surtout de la littérature indigène ; c'est, en raccourci, la description d'une civilisation, exécutée par ceux mêmes qui la pratiquent et en qui elle se réalise. A moins d'étudier ce gigantesque monument qu'est l'œuvre de Groot, nous ne connaissons aucun livre qui donne, sous d'aussi modestes dimensions, d'aussi instructifs renseignements sur la vie chinoise.

Les traductions entreprises par P. Carus concernent toutes le Taoïsme :

Lao tze's *Tao teh king*, Chinese-english, with Introduction, Transliteration and notes. Doll. 3.00 (15 s.).

The *Canon of Reason and Virtue* (deux éditions ; simple traduction).



*The Canon of Reason and Virtue, being Lao tze's Tao teh king*, Chinese and english, 1913, *Ibid*, in-12, 209 pages.

La première et la troisième de ces publications relatives au traité fondamental du Taoïsme diffèrent en ce que la troisième ne contient pas le mot à mot, mais renferme le texte chinois révisé et corrigé de certaines imperfections. De l'une à l'autre de ces traductions, nous pourrions suivre l'effort de leur auteur pour préciser la justesse de sa version et pour faire de ce texte un document accessible à toutes les catégories de public. Les commençants eux-mêmes pourront s'y initier grâce à la version littérale de la première édition ; les profanes liront la seconde ; les sinologues accueilleront la troisième, qui présente, sous une forme très maniable, l'ensemble du texte, précédé même du passage de Sseu-ma Ts'ien relatif à la visite légendaire de Confucius auprès du « Vieux Philosophe ». Par ces trois publications, P. Carus a moins voulu faire œuvre de science que mettre à la portée de tous les amis de l'histoire des religions un morceau de première importance : il y aurait injustice et ingratitude à lui objecter, ce qui d'ailleurs n'est que trop vrai au point de vue de la sinologie, que la moindre esquisse d'histoire du Taoïsme serait plus profitable que tant de traductions, fussent-elles verbalement exactes, du « Tao teh King ». Celle de notre auteur est parmi les plus exactes, et personne n'a autant fait que lui pour répandre, sinon pour approfondir, la connaissance du célèbre livre. Aussi bien une compréhension du « Tao teh King », non plus vague et incertaine, obtenue au point de vue de la science comparative des religions, mais fondée sur l'histoire même des idées et des croyances taoïstes, n'est-elle, et ne sera-t-elle sans doute longtemps encore, qu'un desideratum : il n'y a guère, en effet, plus d'un an que le P. Wieger a dressé une ébauche de catalogue du canon taoïste.

TEITARO SUZUKI AND P. CARUS. — **T'ai-shang Kan-ying p'ien**, Treatise of the Exalted One on Response and Retribution. *Ibid.*, 1906, in-8° de 139 pages. — Ici comme à propos de Lao tseu, P. Carus a tiré parti des traductions de St. Julien et de Legge ; ici aussi, il s'est agi de rendre accessible aux lecteurs non spécialistes de l'orientalisme un traité répandu à tant d'exemplaires en Extrême-Orient, que c'est sans doute l'œuvre la plus fréquemment éditée entre toutes les productions de la pensée humaine. Elle a mérité cet honneur en mettant à la portée du peuple chinois ce qu'il pouvait s'assimiler de l'esprit du « Tao teh King ». Le texte du « Kan-ying p'ien » accompagne, fort à propos, la traduction qu'on nous en offre, éclairée au surplus d'une version mot à mot. P. Carus signale très justement le caractère éclectique d'un opuscule où se remarquent des influences confucéennes et qui cite deux vers du « Dhammapada » ; quoique le traité renferme donc des passages fort anciens, sa disposition présente ne paraît pas remonter au-delà du xv<sup>e</sup> ou du xvi<sup>e</sup> siècle. Des anecdotes édifiantes ajoutées au texte, à titre de commentaire, P. Carus n'a donné que des extraits, suffisants toutefois, surtout avec les illustrations qui les accompagnent, pour montrer quelle forme puérile prit le Taoïsme devenu populaire, et privé par son insensible fusion avec des idées et des superstitions de

toutes provenances, de son austère profondeur, mais aussi de son originalité

T. SUZUKI AND P. CARUS. — **Yin Chih Wen**, the tract of the Quiet Way, with extracts from the chinese commentary. *Ibid.*, 1903, in-8 de 48 pages. — Presque aussi répandu en Chine que le traité précédent, le « Yin Chih Wen » était moins connu des Européens, qui ne pouvaient l'aborder, à moins de lire l'original, qu'à travers l'essai que lui consacra naguère Douglas (« Confucianism and Taouism », 256-272). La nature de l'opuscule, son inspiration de morale populaire, sa date sont tout à fait analogues à celles du « Kan-ying p'ien ». On lira avec intérêt les notes, traduites elles aussi, d'un commentateur chinois (25-36), mais avec le regret d'ignorer leur auteur et sa date approximative. Si répandre ces traités est, en Extrême-Orient, une œuvre pie, c'est à coup sûr, en Occident, une œuvre méritoire de nous les faire connaître ; aussi Carus peut-il légitimement exprimer l'espoir d'avoir travaillé à nous faire estimer la sagesse chinoise. Souhaitons que d'autres publications viennent encore contribuer à cette tâche, qui n'est pas seulement affaire de curiosité intellectuelle, mais qui, par un nouvel et véritable « humanisme », prépare peut-être pour l'avenir, par delà les distinctions irréductibles entre civilisations, la réalisation effective de l'humanité.

P. MASSON-OURSSEL.

LUCIEN GAUTIER. — **Introduction à l'Ancien Testament**, seconde édition, revue. 2 vol. in-8 (xvi, 547 et 544 pages). Lausanne, Georges Bridel et Cie, 1914. — M. L. Gautier vient de publier une seconde édition, revue avec le plus grand soin, de son excellente introduction à l'Ancien Testament. La première édition était épuisée environ un an après sa publication (1906). Dans la seconde, l'auteur a tenu compte de tous les travaux importants parus depuis 1906.

Rappelons que l'ouvrage est divisé en cinq parties : la Loi (Thora) ou le Pentateuque, les Prophètes (Nebiim) au sens du canon biblique (livres historiques et prophétiques), les Ecrits (Ketoubim) ou hagiographes, les Apocryphes et les Pseudépigraphes, Histoire du canon, du texte et des versions. Dans les préliminaires l'auteur traite de la langue de l'Ancien Testament et de l'écriture hébraïque.

L'ouvrage de M. Gautier est recommandable à tous égards. L'auteur se rattache à l'école critique moderne, tout en gardant l'indépendance de pensée et de jugement que doit avoir tout savant. On trouvera dans ses deux volumes le dernier mot de la science sur toutes les questions relatives à l'Ancien Testament ; sans doute bien des problèmes se présentent encore avec des solutions insuffisantes ou temporaires, bien des questions restent encore pendantes ; mais avec M. Gautier nous avons un guide sûr pour nous orienter dans le champ si vaste et si riche des études hébraïques bibliques, un guide qui nous dit pour chaque problème de critique : « Voilà où nous en sommes : telles sont les solutions proposées ou possibles ». C'est dire l'impartialité de l'auteur, et la valeur de sa méthode d'exposition.



Si vous ajoutez à cela la clarté du style, les nombreuses notes explicatives, les renseignements bibliographiques très complets, vous aurez achevé de caractériser les mérites de cette nouvelle édition d'un livre dont l'éloge n'est plus à faire.

ED. MONTET.

FRÉDÉRIC MACLER. — **Miniatures arméniennes. Vies du Christ ; peintures ornementales** (x<sup>e</sup> au xvii<sup>e</sup> siècle). Un vol. in-4° de 44 pages et 68 planches en phototypie. Paris, Geuthner, 1913. — Le savant professeur d'arménien à l'Ecole des Langues Orientales vivantes a recueilli, au cours de ses recherches dans les bibliothèques d'Europe et à Etschmiadzin, de nombreux documents négligés jusqu'ici, qui permettront aux historiens de l'art une appréciation sur le développement de l'enluminure en Arménie. La publication d'un choix important de miniatures s'étageant du x<sup>e</sup> ou xvii<sup>e</sup> siècle « permettra de faire les rapprochements nécessaires pour éclairer un peu le problème encore obscur des rapports réciproques de l'Orient et de Byzance, et peut-être aussi des influences que l'Orient exerça sur l'Occident ou *vice versa* ».

Le texte se compose d'une Note sur « Melitène » et « Van », écoles de scribes et de miniaturistes arméniens, de notices sur les ms. 697 et 986 de la bibliothèque des Mékhitharistes à Vienne, le ms. 362 G. de la bibliothèque patriarcale d'Etschmiadzin, les mss. arméniens, 12, 17, 18, 21, 25 de la Bibliothèque Nationale à Paris, le ms. syriaque (en réalité arménien) 344 du même dépôt, l'hymnaire arménien de l'École des Langues Orientales vivantes à Paris, l'évangile arménien de M. J. de Morgan, le ms. 3290 de la bibliothèque de l'Université de Bologne, un manuscrit Indjoudjian.

Les scènes représentées, d'habileté assez inégale, sont toutes empruntées aux récits évangéliques et se rattachent à des thèmes connus. Seule la Pentecôte offre un détail encore inexpliqué. Au-dessous des apôtres qui reçoivent le saint Esprit sous la forme d'une colombe généralement blanche sur un fond bleu, est figuré dans une sorte de niche, un groupe étrange qui parfois se réduit à un corps humain surmonté de deux ou trois têtes, celle d'un roi (? il porte la couronne), d'un idiot ou d'un fou et d'un veau ou porc. Cette représentation évoque des idées de carnaval. Les manuscrits d'où ces miniatures sont tirées, ont été catalogués par M. Macler dans les *Notices de manuscrits arméniens vus dans quelques bibliothèques de l'Europe centrale* (extrait du *Journal Asiatique*), Paris, 1913.

R. D.

MARCEL HÉBERT. — **Jeanne d'Arc a-t-elle abjuré ?** Étude critique précédée de *Jeanne d'Arc et ses voix* et *Jeanne d'Arc et les Pées*. Paris, E. Nourry, 1914, 1 vol. in-12 de 153 pages. — « Je n'écris pas une vie de Jeanne, même en résumé », dit M. M. Hébert, « Quelques notes seulement, destinées à dissiper certains malendus, à réveiller l'attention ». Cette trop modeste déclaration de

l'érudit philosophe ne doit pas nous empêcher de reconnaître dans son petit livre quelques-uns des plus précieux éléments qu'on ait encore apportés à une *histoire religieuse* de Jeanne d'Arc. Des trois chapitres de ce livre le plus étendu est consacré à la question de l'abjuration du cimetière Saint-Ouen. Le désir d'assurer le succès de la cause de Jeanne d'Arc au procès de Béatification a déjà conduit, il y a treize ans, le chanoine Dunand à constater la réalité d'une défaillance, même momentanée, de la part de l'héroïne. M. Hébert confronte les témoignages des deux contemporains de la Pucelle avec les conclusions plus théologiques qu'historiques de M. Dunand, celles cependant plus critiques de M. Ulysse Chevalier et les négations pures et simples de M. de Maleyssie. Comme il arrive souvent, il se trouve que le document tout brut donne de la scène douloureuse le récit le plus simple, le plus humain et le plus émouvant. La discussion est d'ailleurs menée par M. Hébert avec une sérénité, une mesure historique qui haussent singulièrement le niveau de la polémique.

Ce mémoire est précédé de deux courtes études extrêmement riches de matière : l'une sur « Jeanne d'Arc et ses voix », l'autre sur « Jeanne d'Arc et les Fées ». A ceux qui estimaient qu'Andrew Lang avait, dans son retentissant volume *The Maid of France* traité d'une façon par trop superficielle et presque cavalière les origines folkloriques de la mission de Jeanne d'Arc, les excellentes pages de M. Hébert apporteront une ample satisfaction. M. Hébert suit pas à pas, sur les lieux mêmes, la légende des fées lorraines. Quant aux prophéties qui accompagnent et commentent l'épopée de Jeanne d'Arc, M. H. y fait le départ entre les prédictions des « voix » et les citations apocryphes de Bède et de Merlin. Il analyse le messianisme diffus dans les révélations de Jeanne. Sans doute pourra-t-on pousser plus loin cette série de recherches, surtout replacer Jeanne d'Arc dans son milieu et surtout à son époque précise dans l'histoire de l'apocalyptique populaire médiévale. Ce n'est point diminuer sa gloire que de montrer sa parenté d'origine religieuse avec Guillaume le Berger, avec Catherine de la Rochelle, surtout avec Marie Robine, la prophétesse d'Avignon. Au lendemain du sacre de Reims se répandit une prophétie qui annonçait que la Pucelle mourrait en Terre Sainte après avoir reconquis avec le roi Charles le tombeau du Christ. Eberhard de Windecke attribue à Jeanne elle-même cette triomphante prédiction qui la rattache en fait à toute une tradition messianique dont les monuments se retrouvent aux <sup>xii</sup><sup>e</sup>, <sup>xiii</sup><sup>e</sup> et <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècles. Jeanne d'Arc pastoure et croisée est en indéniable relation religieuse avec les croisés enfants et les pastoureaux du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> et du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle, dont le messianisme — et, pour les Pastoureaux de 1251, le messianisme capétien — est la raison d'être. En outre, il est fort possible que Jeanne ait été tertiaire franciscaine — et quand elle ne l'eût point été, l'influence que prit sur elle Frère Richard eût suffi à teinter ses révélations d'eschatologie minorite. Qu'est Fr. Richard, et avec lui deux ou trois autres prédicateurs populaires du premier tiers du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle, sinon la monnaie du grand prophète avignonnais Jean de la Rochetaillade ?

P. A.



# CHRONIQUE

---

## DÉCOUVERTES

**Fouilles à Bender-Bouchir** (Golfe Persique). — Les fouilles de M. Maurice Pézard en ce point ont permis de fixer la haute antiquité de ce débouché maritime de l'empire élamite. Au point de vue épigraphique on a trouvé un petit texte votif sur support d'albâtre, rédigé par des Elamites en langue sémitique et nous révélant le nom anzanite de ces objets, puis des briques anzanites aux noms des rois *Humbanmana*, *Sutruk-Nahunte* et *Šilhak-In-Šušinak*. Le texte du premier de ces rois est un document rare : on y trouve relatées les fondations pieuses constituées pour sa vie et celle de ses deux épouses, on y relève la mention d'un groupe de divinités nouvelles, les dieux *Bahahutep*.

**Bas-reliefs gréco-perses.** — Macridy-bey (*Bullet. de Corresp. hell.*, 1913, p. 340 et suiv.) a découvert de curieux bas-reliefs de la fin du v<sup>e</sup> siècle dans la région de Dascylion en Asie Mineure. Ce sont des défilés de personnages à cheval dont des femmes couvertes de longs voiles et assises en amazones. Le fragment le plus intéressant figure une scène de sacrifice. Deux personnages se tiennent auprès d'une sorte de niche décorée d'un protome de taureau. A leurs pieds sur un bûcher de brindilles sont déposées une tête de béliet et une tête de taureau. Ils sont debout et portent le costume perse : tunique à courtes manches, serrée par une ceinture dont les bouts pendent. Ils sont coiffés de la tiare dont ils ont, conformément au rituel, ramené les pans sur la bouche et l'extrémité du nez. Le personnage du premier plan, probablement le Mage, porte une longue barbe. Tous deux lèvent la main droite en écartant les doigts, dans le geste ordinaire de l'évocation. Ils tiennent à la main une sorte de pilon.

**Le Delphinion de Milet.** — Il semble que le type des sanctuaires constitués par une simple enceinte, sans temple proprement dit, si fréquent chez les Sémites occidentaux qu'il constitue une caractéristique de leur culte, soit une forme répandue un peu partout aux époques primitives. Car le Delphinion de Milet mis au jour par les fouilles dirigées par M. Th. Wiegand (Georg Kawerau et Albert Rehm, *Das Delphinion in Milet*, 1914) doit conserver une coutume locale très ancienne. Ce Delphinion, consacré à Apollon Delphinios, le patron de Milet, est une simple enceinte reconstruite à la fin du iv<sup>e</sup> siècle avant J.-C. et remaniée à l'époque romaine. Au centre de la cour, entourée

de portiques, s'élevaient des autels et des bases couvertes d'inscriptions dont quelques-unes fort importantes pour l'histoire locale. Des stèles revêtaient la surface intérieure des murs.

**La synagogue de Délos.** — Il nous faut revenir sur la description que M. André Plassart en a donnée dans les *Mélanges Holleaux*. La partie la plus intéressante de l'édifice est une vaste salle rectangulaire de 16 m. 90 sur 14 m. 40 avec pavement de grosse mosaïque de marbre. Le bâtiment sans étage était couvert de tuiles. Un mur percé de trois portes, larges d'environ 2 mètres, divise cet espace en deux pièces presque égales A (au nord) et B (au sud). Ces deux grandes pièces ont servi de lieu de réunion. Au pied des murs on retrouve des bancs de marbre blanc qui meublaient tout le tour des salles. En A, au milieu du mur ouest se dresse un siège massif de marbre blanc, avec dossier et bras d'un travail soigné, petit escabeau de marbre pour les pieds. Les dédicaces qu'on a trouvées sont faites au *théos hypsistos*. Les travaux de Cumont et Schürer ont établi que, le plus souvent, cette épithète porte la trace d'influences sémitiques. Il s'agit ici d'un milieu juif par le fait que la *προσευχή* est mentionnée. « Il est possible, dit M. Plassart, que la division de la salle d'assemblée en deux ait correspondu à la séparation des sexes dans les assemblées religieuses, séparation certaine, bien qu'elle ne soit pas attestée expressément par les textes anciens. Quant à l'aménagement intérieur, c'est celui qui est ordinaire dans les synagogues ; la tribune sert au prédicateur ou au lecteur des saints livres. La partie orientale de l'édifice, munie de bancs et sans pavement, constitue, avant la synagogue proprement dite, une sorte de vestibule où nous reconnaitrons l'ἐξέδρα, qui, sur une des inscriptions juives d'Athribis publiées par M. S. Reinach, est dédiée en même temps que la *προσευχή*. » Les menus objets se composent d'un cadran solaire, débris de vases de verre, nombreuses lampes d'argile du type romain ordinaire, certaines ornées de motifs païens : buste de Jupiter, tête de Minerve, etc.

**Frontières défilées.** — Un autel en pierre tendre découvert dans l'Aude, commune de Bizanet, porte l'inscription *M. Atilius [L]abeo v. s. Finibus*. « Il est assez difficile, remarque M. Rouzaud (*Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1914, p. 662) de discerner de quelle limites il est question ». M. Héron de Villefosse (*ibid.*) a remarqué que la mention de Frontières défilées (*Fines*) n'avait encore été rencontrée que sur un autel en pierre calcaire : *Finibus et genio loci...*, trouvé en 1810 entre Andernach et Remagen, actuellement au Musée de Bruxelles.

R. D.



## PUBLICATIONS DIVERSES

M. Raffaele Pettazzoni a présenté, lors du congrès de septembre 1913 tenu par la *Società Italiana per il progresso delle Scienze*, quelques observations sur *Le Origini della idea di Dio* où il discute, notamment, la théorie de Lang, reprise par le P. Schmidt. Du fait qu'on trouve chez des peuples très primitifs la notion d'un être suprême, on a conclu que le monothéisme était la religion primitive. On sait que ces tentatives se renouvellent périodiquement; et l'on sait aussi leur succès éphémère. Elles se produisent à chaque tournant de la science. Ce fut, il y a un demi-siècle à propos de l'Égypte ancienne; c'est aujourd'hui à la faveur des théories qui battent en brèche l'animisme. M. Pettazzoni réfute le paradoxe qui consiste à confondre la notion de l'être suprême avec le monothéisme. S'il se retrouve partout à peu près avec les mêmes caractères, c'est que partout on a identifié l'être suprême avec le ciel; mais il n'est nullement dieu unique. Il est toujours accompagné d'êtres moins grandioses, mais plus utiles et plus vénérés. La théorie animistique montre que le nombre des grandes figures divines tend avec le temps à se réduire; la multiplicité primitive aboutit peu à peu à une pluralité plus étroite, pour aboutir finalement, mais assez tardivement, à l'unité absolue.

— M. Maspero (*Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, II, p. 97) a signalé les éléments mythiques qui ont constitué la légende rapportée par Hérodote II, 18, au sujet des sources du Nil que, depuis l'antiquité jusqu'à une époque toute récente, on a placées à Éléphantine. Cependant M. Hippolyte Boussac (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1914, p. 29) croit qu'il s'y joint aussi un fait d'observation exacte : « Les sources du Nil, rapporte Hérodote d'après le hierogrammate de Minerve à Saïs, qui sont de profonds abîmes, sortaient du milieu de ces montagnes (près Syène et Éléphantine); la moitié de leurs eaux coulait en Egypte, vers le Nord, et l'autre moitié en Ethiopie, vers le Sud ». Or, précisément, en amont de la première cataracte, sur la rive gauche du Nil, il existe un contre-courant dont la longueur est d'environ cent kilomètres et très violent, au point que les barques l'utilisent. Donc, rien de plus naturel que les Égyptiens aient considéré, comme étant la source du fleuve, l'endroit même où ils voyaient ses eaux prendre deux directions différentes. Cette tradition remonte aux premières dynasties.

— Dans le second fascicule du t. XI de la *Revue d'Assyriologie* (1914), M. F. Thureau-Dangin publie quelques textes fort intéressants pour la religion babylonienne. D'abord le fragment du poème relatif à Anušat. Ce vocable est la lecture sémitique, proposée par M. Pognon, du nom divin et sumérien Ninib. Après avoir décrit la vaillance du dieu, le texte donne la parole à Šarur,

l'arme d'Anuſat et exhorte le dieu à intervenir contre les habitants de la montagne. — Une inscription datée du règne de Naramsin commémore la construction du temple de Marad. — Une inscription sémitique de Kudur-mabuk commémore en termes mystérieux, sans qu'aucune divinité soit mentionnée, l'érection d'un édifice sacré, à la suite de « recherches approfondies », « dans un lieu silencieux, lieu où le pied (du passant) n'a pas accès ». Ce lieu, soustrait aux profanes, était un sanctuaire puisque « chaque jour, à l'intérieur, des sacrifices sont continuellement célébrés ». Kudur-mabuk y élève une maison de brique et y place « la stèle », sans spécifier autrement. M. Thureau-Dangin se demande si ce n'est pas là un bétyle. — D'un barillet d'Asarhaddon qu'il publie après l'avoir fait entrer au Louvre, et compare à un texte du British Museum, M. Thureau-Dangin conclut que « Ištar et Nanâ sont, contrairement à une opinion assez généralement admise, deux déesses parfaitement distinctes ». L'une et l'autre habitaient des temples différents. Nanâ est fille d'Anu et épouse de Nabû, Ištar d'Uruk est, d'après un texte inédit (AO. 6458), fille de Sin et épouse d'Anu. M. Th.-D. a déjà fait remarquer que le nom sumérien d'Ištar, *Innana*, n'avait rien de commun avec *Nand*. A Uruk, Anu, Innana-Ištar et Nanâ formaient une triade. — Une dernière note concerne le dieu qu'on a lu *Gir* ou *Sakan*, « fils du Soleil et pasteur de toutes choses ». « Gir-Šakan était une divinité pastorale dont la protection s'étendait sur tous les animaux sauvages ou domestiques, paissant dans la plaine ». Ce dieu veillait tout particulièrement à la reproduction du bétail. « Je vous offre, lit-on dans une prière rituelle, une agnelle d'un an que l'agneau n'a pas encore saillie, à l'intérieur de laquelle n'est pas tombée la semence de Gir ». Son rôle s'est peu à peu étendu : « Préposé à la reproduction du bétail, Gir-Šakan devint le dieu de la fécondité en général. D'après une légende gravée sur un cylindre de la Bibliothèque nationale, il est celui qui augmente le gain, celui qui multiplie les êtres animés, celui qui fait avoir un héritier et un nom ». D'autre part Gir-Šakan est, sinon identifié, au moins étroitement associé à Nergal.

— M. John Garstang donne dans les *Annals of Archaeology and Anthropology*, t. VI, n° 3, deux intéressantes notes de mythologie hittite. La première concerne *The Sun God[dess] of Arenna* que mentionne le traité entre Ramsès II et Hattusil II. Cette déesse étant qualifiée de maîtresse du pays peut joindre à son caractère solaire celui de déesse-terre. Le savant professeur de Liverpool y reconnaît l'ancêtre de Ma et appuie son hypothèse sur les monnaies où la déesse est radiée.

La seconde note traite de quelques sculptures de Malatia où apparaît une divinité ailée. M. Garstang ne fait que poser le problème, car les éléments ne sont pas suffisamment clairs pour l'élucider : cette déesse est-elle une autre forme de l'Ištar hittite ? Il est un point cependant qui nous paraît très net, c'est l'erreur dans laquelle on tombe à la suite de Ward quand on affirme que



sur les cylindres hittites les animaux-attributs du dieu et de la déesse (oiseau et taureau) sont interchangeable. Un examen attentif des cylindres montrera que l'oiseau est constamment l'attribut de la déesse et le taureau constamment celui du dieu. Le graveur a groupé ses personnages et animaux avec plus ou moins d'adresse, mais dans la très grande majorité des cas, l'attribution ne laisse aucun doute. Si une ou deux fois cette règle paraît en défaut, on peut supposer une négligence du graveur, à moins que ce ne soit l'occasion d'examiner de près l'authenticité de l'objet. Il ne faut pas perdre de vue que, depuis de longues années déjà, les faussaires inondent le marché de faux cylindres orientaux.

Si ce point était admis, il semblerait plutôt que la divinité ailée serait un dieu et précisément un dieu du ciel puisque dans un cas son attribut paraît être le foudre. Mais il faut attendre, pour pouvoir mieux définir cette figure, l'apparition de nouveaux documents.

— Nous signalons avec plaisir deux publications récentes de M. Eusèbe Vassel, qui attestent l'intérêt qu'on prend en Tunisie aux vestiges de l'antiquité punique. C'est tout d'abord un extrait de *la Revue Tunisienne*, organe de l'Institut de Carthage, cherchant à définir *Le Panthéon d'Hannibal* (une broch. in-8° de 103 pages, Tunis). Le sujet est ardu, mais il n'y a que plus de mérite à l'aborder et l'auteur a réuni avec diligence les renseignements des anciens, les opinions des modernes et les données fournies par l'épigraphie ou les monuments figurés. C'est même à ce dernier point de vue que l'étude rendra le plus de services. M. Vassel groupe ce que l'on sait des cultes puniques autour de l'invocation par laquelle débute le traité conclu entre Hannibal et Philippe de Macédoine. Il en résulte que l'opuscule prend un caractère assez discursif et qu'il n'est pas toujours aisé de saisir la pensée de l'auteur. Tel est le cas, par exemple, pour la triade divine. Nous ne comprenons pas que l'auteur, qui a vu tant de monuments puniques, maintienne que le symbole triangulaire « s'applique normalement à Tanit », alors que Lenormant a constaté depuis longtemps qu'il vaut tout aussi bien pour le dieu parèdre. Les stèles à trois cippes ne visent pas la triade, mais bien plutôt les trois états des dieux célestes. Le caducée n'est pas « le symbole du dieu enfant Iolaos », mais, comme le triangle, il vaut également pour Ba'al-Hammon et pour Tanit. Étant donné ces divergences, on comprendra que nous ne puissions souscrire aux conclusions tirées des symboles divins.

Nous ne pouvons discuter ici l'identification des divinités puniques avec les dieux mentionnés par le fameux traité, d'autant plus qu'en tout état de cause l'incertitude reste grande sur la plupart des points. A notre avis, on a commis une erreur depuis Maury en cherchant dans ce texte à distinguer les dieux grecs des dieux puniques ; nous sommes en présence d'un véritable syncrétisme. Aussi pensons-nous que certaines identifications de M. Vassel peuvent être exactes. Nous avons nous aussi écarté le rapprochement du *Genius Car*

*thaginis* avec Tanit (*Journal des savants*, 1907, p. 42), mais nous croyons que le *Genius Africae* est aussi une entité distincte.

Dans les *Études puniques* de M. Vassel, nous signalerons un texte néopunique inédit et particulièrement intéressant : la dédicace de Bir-Tlelsa près el-Djem. Toutefois notre lecture s'écarte un peu de celle de l'auteur qui va jusqu'à admettre que l'autel mentionné dans l'inscription aurait été brisé, probablement par un chrétien. Nous comprenons : « A Ba'al Addir. — Ba'alschillek, fils de Marcus Avianius, a consacré l'autel (sur lequel on offrira) (?) du bétail, des céréales (?), des gâteaux, du baume royal (ou : du baume de Milkat). Architecte : Akanaksalim (?), fils de Arim, architecte. — Il a renouvelé et j'ai consacré. — ». Les tirets marquent la place de feuilles de lierre qui servent de signe de ponctuation. Ba'alschillek était vraisemblablement le prêtre qui a consacré l'autel sur lequel il sera loisible de sacrifier les objets dont le détail est donné par le texte.

— M. Pelliot a établi (*Comptes Rendus Acad. des Inscr.*, 1914, p. 57 et suiv.), qu'avant l'arrivée des Jésuites en Chine au xvi<sup>e</sup> siècle, l'histoire du christianisme en Asie centrale et en Extrême-Orient est, avant tout, celle de l'expansion orientale de l'église nationale de Perse, en l'espèce, l'église nestorienne. L'apostolat romain de la fin du xiii<sup>e</sup> siècle et du début du xiv<sup>e</sup> n'a eu qu'une influence éphémère. Les plus anciennes traces de l'action nestorienne sont l'inscription de Singanfou datée de 781 et l'hymne à la sainte Trinité découvert à Touen-houang. Fait important, M. Pelliot retrouve dans les textes chinois la trace des chrétiens que les voyageurs du moyen âge et les historiens persans ont signalés dans l'entourage des souverains mongols. Parmi les tribus turques d'Asie centrale qui passèrent au christianisme, il signale celle des Kéraït en 1007. C'est autour d'un prince des Kéraït que se fixa au xiii<sup>e</sup> siècle la fameuse légende du Prêtre Jean. M. Pelliot montre que le grand-père et le père de ce prince portaient les noms chrétiens de Marc et de Cyriacus. Telle église nestorienne qu'on ne connaissait à Yang-Tcheou, sur le fleuve Bleu, que par un passage d'Odoric de Pordenone, est attestée par les textes chinois. Les noms des Alains chrétiens qui servaient dans la garde impériale, et qu'on croyait inventés par Marco Polo, sont certifiés dans les écrits chinois.

— Dans la 20<sup>e</sup> livraison de l'*Encyclopédie* de l'Islam signalons les articles suivants : *Futûwa*, qui a pris le sens de « dignité de chevalier », appliqué aux membres de la famille du prophète; aussi terme spécial chez les Soufis (van Arendonk); *Ghadîr al-Khumm* étang sur la route de Médine à la Mecque, célèbre par une prétendue parole du prophète sur laquelle s'appuient les partisans d'Ali (Buhl); *Ghaib* et *Ghaiba*, termes qui désignent « l'invisible » au sens des occultistes (Macdonald); *Ghanîma* ou butin, armes, montures et autres biens mobiliers conquis dans la lutte contre les infidèles; le cinquième



revient à Allah (Juynboll); *Ghassan*, *Ghassanides* (J. Schleifer); *al-Ghazali*, le plus grand théologien de l'Islam et penseur original (Macdonald); *Ghazi Miyan*, célèbre saint hindou (Hidayet Hosain); *Ghiyar*, lambeau d'étoffe que les infidèles devaient porter sur l'épaule; bleue pour les chrétiens, jaune pour les juifs, rouge ou noire pour un mage (Houtsma); *Ghul*, sorte de démons femelles chez les anciens Arabes (Macdonald); *Ghurabiya*, secte schiite parmi les *Ghulat* ou chiites outrés (Goldziher); *Ghusl*, grande ablution rituelle (Juynboll).

— M. J. Nippgen fait un intéressant exposé sur les *Angakoks* (*Les Prêtres payens du Groenland oriental*, Alençon, Laverdure, 1914) d'après les travaux de W. Thalbitzer. Les *angakoks* offrent des ressemblances frappantes avec les *chamans* des tribus sibériennes. Thalbitzer les qualifie de prêtres, parce qu'une longue initiation leur permet d'entrer en communication avec les dieux. Ils voient les esprits, en obtiennent des réponses et les obligent à intervenir dans les affaires humaines. Les deux grandes divinités sont le dieu-lune qui capture les animaux marins, et « la vieille femme sans nom de la mer » qui règne sur les phoques, les baleines, les ours blancs. Une troisième divinité, *Asiak*, à laquelle on prête les traits d'une vieille femme a le pouvoir de faire tomber la pluie.

L'initiation au rôle d'*angakok* revêt des formes complexes, mais le moment décisif consiste dans une mort supposée et une renaissance : « L'ours du lac vient vers le novice et le dévore. C'est ainsi qu'il « meurt », c'est-à-dire qu'il perd connaissance. Au bout d'une heure, il revient à lui. Son squelette se revêt à nouveau de chair, ses vêtements reviennent peu à peu et le couvrent à nouveau. » Durant tout le temps de l'initiation, le novice frotte une pierre contre une autre, il est astreint au jeûne, ne peut travailler le métal et ne doit se livrer à aucune manifestation bruyante.

R. D.

— Le Fr. Anselmo Turmeda, de l'ordre des Mineurs, né à Majorque au milieu du xiv<sup>e</sup> siècle, apostasia à Tunis et écrivit divers livres dont quelques-uns de polémique antichrétienne qui lui valurent en pays musulman un renom qui ne s'est pas éteint. Parmi les autres, la *Disputa del Ase* fut l'un des plus lus; au début du xvii<sup>e</sup> siècle en paraissait encore une traduction française : *La dispute d'un âne contre Frère Anselme Turmeda*, Pampelune, 1606, v. *Rev. Hispanique*, tome XXIV, num. 66 (1911).

Le thème de cet ouvrage est fort simple : Fr. Anselme voit en songe une réunion plénière de tous les animaux (sauf les poissons) à l'effet d'élire un roi en remplacement du lion qui vient de mourir. Les débats de l'assemblée sont sur le point de se terminer lorsque les animaux s'aperçoivent qu'un homme est parmi eux. Il est appréhendé, sommé de justifier sa présence indiscrete. Il le fait en déclarant que l'homme est supérieur aux animaux, et ce par dix-neuf preuves dont il soutient la validité malgré la contradiction acharnée de l'âne et

des autres animaux soutenus et inspirés par le roi des génies. Les animaux finissent d'ailleurs par reconnaître la suprématie de l'homme. Dans ce cadre, l'auteur a placé un nombre infini de digressions sur la zoologie, l'Écriture, la philosophie néo-platonicienne, etc. Certains de ces « morceaux » sont d'une hardiesse qui indique des origines syncrétistes très étendues. L'éminent arabisant espagnol M. Miguel Asin Palacios à qui l'on doit tant d'excellents travaux sur les rapports entre les philosophies orientale et occidentale du moyen âge, vient d'établir l'origine arabe de la *Dispute* dans un article des *Estudios de Filologia* (Madrid, 1914). Ce livre singulier, où se retrouvent des souvenirs très nets de *Kalila et Dimna*, mêlés à des emprunts faits aux histoires naturelles d'Aristote et de Pline et à des dissertations théologiques issues visiblement des écoles de Bassora et de Bagdad, présente des analogies frappantes avec le traité vingt et un de l'encyclopédie *Rasail I judn assafa* des *Frères de la Pureté* (iv<sup>e</sup> siècle de l'Hégire) intitulé : *Dispute ou réclamation des animaux contre l'homme*. Thèse et composition interne de la fable sont les mêmes dans l'apologue arabe et l'œuvre de Fr. Anselme Turmeda.

— M. Marcel Hébert dont nous signalons plus haut les études très neuves sur l'abjuration de Jeanne d'Arc et sur certaines de ses attaches folkloriques, a publié dans la *Revue de l'Université de Bruxelles*, janvier 1914, un examen des légendes lorraines sur les martyrs céphalophores Euchaïre, Elophe et Libaire. M. Hébert qui a patiemment enquêté sur les lieux a reconnu dans la Croix Saint-Euchaïre, dans la Chaire de Saint-Elophe d'anciennes pierres sacrées, des sources sacrées dans la fontaine de Grand où Libaire lave sa tête coupée, dans celle aussi qu'Elophe purifie de son sang — antiques lieux de culte que les légendes des saints qu'on leur imposait devaient désensorceler de tout souvenir payen. En outre, cette analyse de traditions populaires et de textes édifiants qui les déforment à l'envi sera consultée par quiconque, archéologue ou historien de la religion, a rencontré en ses recherches un exemple de céphalophorie, car M. Hébert donne une genèse très logique du miracle de saint Denys sur lequel sont venues se modeler, avec tant d'autres, les relations de martyres des trois saints lorrains. De ces faits l'explication la plus généralement admise est celle de la « mythologie optique » : l'artiste chargé de sculpter ou de peindre l'image d'un saint décapité aurait mis entre les mains du saint sa tête comme *caractéristique* de son supplice ; d'où erreur de la part des fidèles bientôt convaincus que le saint avait réellement porté son chef entre ses mains. M. Hébert, sans rejeter pour tous les cas cette explication fort plausible, montre qu'un examen minutieux des textes en fournit une autre pour la légende de saint Denis. D'une simple métaphore pieuse à propos du martyr du saint et de ses compagnons (« dont les langues, dans les têtes coupées, semblent encore palpiter et louer le Seigneur »), les hagiographes tendancieux ont fait un miracle réel : la tête elle-même paraît vivante, puis est ramassée et portée par le martyr décapité. Mais ces choses ne sont d'abord visibles *qu'aux yeux*



de la foi. Postérieurement la dernière étape sera franchie, la restriction disparaîtra : dans les *Acta fabulosa* donnés par les Bollandistes, le fait implicite est donné comme fait historique.

— Dans une note de la *Revue des Études Juives* (janvier 1914), M. Israël Lévi traite avec sa pénétration habituelle d'un des détails du Seder pascal dont l'interprétation devait naturellement prêter aux hypothèses les plus fantaisistes. Il s'agit de la place « réservée au prophète Elie » et de la coupe destinée au même visiteur surnaturel. M. I. Lévi remet les choses au point : le fauteuil est destiné à recevoir les coussins sous lesquels le maître de la maison, en la soirée pascalle, cache la moitié d'une *maçça* qui doit servir à l'*afikomen*. Autrefois ces coussins se trouvaient sur l'un quelconque des divans rangés autour de la table. L'origine de la « coupe d'Elie » n'est pas davantage empreinte de surnaturel : d'après la *Mischna* de *Pesahim*, c'est un devoir, le soir de Pâque, de boire quatre coupes de vin. Mais des autorités de grand poids, comme Alfassi et Maïmonide, veulent qu'on en boive une cinquième et, pour obvier à toute irrégularité, « on se sera avisé de rappeler au moins cette coupe supplémentaire, en versant dans une coupe *ad hoc* la quantité de vin qui serait indiquée pour cet objet ». Cette coupe a été appelée coupe d'Elie justement parce qu'elle était destinée à parer à tout scrupule pieux, parce qu'elle décèle une perplexité chez les participants au repas pascal : toutes les fois qu'une discussion n'a pas abouti à une décision ferme, les rabbins, pour dire que la question demeure en suspens, se servent de ces mots : « Que la chose reste en l'état jusqu'à l'arrivée d'Elie ».

— L'éminent érudit bénédictin Dom Germain Morin vient de commencer la publication d'une nouvelle série d'*Anecdota Maredsolana* dans un volume qu'il intitule *Études, textes, découvertes. Contribution à la littérature et à l'histoire des douze premiers siècles* (T. I. Abbaye de Maredsous et Paris, A. Picard, 1913). La plupart des articles qui composent ce volume ont paru dans la *Revue bénédictine* et il n'en est guère qui ne présentent pour l'histoire religieuse du haut moyen âge un intérêt de premier ordre. Nous en donnons l'énumération : 1°) un traité *De similitudine carnis peccati* que Dom Morin attribue à Pacien, évêque de Barcelone (2<sup>e</sup> moitié du iv<sup>e</sup> siècle); 2°) un traité priscillianiste sur la Trinité; D. Morin l'attribue à l'évêque Instantius; 3°) deux discours de saint Augustin; 4°) un traité adressé par un inconnu (Arnobé le Jeune?) à une dame romaine, « Gregoria », qui faisait partie du palais impérial; 5°) un texte des *Actes* tiré d'un lectionnaire mérovingien de la Bibliothèque de Schelestadt; 6°) une règle donnée par Grégoire VII à des chanoines réguliers; 7°) trois lettres d'un moine, nommé Walter ou Gautier qui, à la fin du x<sup>e</sup> siècle, s'enfuit de l'abbaye de Honnecourt (diocèse de Cambrai) pour se réfugier à Vézelay; l'une de ces lettres est adressée à Roscelin; 8°) dissertation sur la légende des

onze mille vierges de Cologne; 9<sup>e</sup>) dissertation sur les monuments de la prédication de saint Jérôme; 10<sup>e</sup>) dissertation sur les homélies apocryphes du Bréviaire romain. Le volume se complète par une analyse sommaire des dissertations qui doivent être comprises dans les *Anecdota Maredsolana*.

— Nous recevons un intéressant volume de M. Clodius Piat : *Quelques conférences sur l'âme humaine* données à Versailles sous le patronat de Mgr Gibier (Paris, Alcan, 1914, in-12 de 163 p.). Les problèmes abordés dans ces conférences sont d'ordre trop métaphysique pour que toute appréciation de ce volume ne soit ici déplacée. L'auteur, sans cacher ses préférences confessionnelles, traite, avec beaucoup d'originalité d'aperçus, de l'unité et de l'identité du moi, de la valeur de la connaissance, de la liberté et de la vie future.

P. A.



# TABLE DES MATIÈRES

## DU TOME SOIXANTE-NEUVIÈME

---

### ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>Fr. Cumont.</i> La double fortune des Sémites et les processions à dos de chameau . . . . .	1
<i>Ad. Reinach.</i> L'origine de deux légendes homériques . . . . .	12
<i>R. Génestal.</i> L'enseignement du droit canonique et son importance pour les études d'histoire du droit. . . . .	54
<i>R. Dussaud.</i> Les tarifs sacrificiels carthaginois et leurs rapports avec le Lévitique . . . . .	70
<i>E. Amélineau.</i> Les Coptes et la conversion des Ibères au Christianisme . . . . .	143
et	289
<i>W. Deonna.</i> Questions d'archéologie religieuse et symbolique, III et IV. . . . .	183
<i>J. Toutain.</i> La Basilique primitive et le plus ancien culte de sainte Reine à Alésia. . . . .	207
<i>M. Granet.</i> Programme d'études sur l'ancienne religion chinoise . . . . .	228
<i>Ch. Guignebert.</i> Gnostiques et gnosticisme d'après un ouvrage récent . . . . .	372
<i>Ad. Reinach.</i> Thémis. Un nouveau livre sur les origines sociales de la religion grecque . . . . .	324

### REVUE DES LIVRES

#### I. — *Analyses et Comptes rendus :*

<i>W. Baege.</i> De Macedonum sacris ( <i>Ad. Reinach</i> ) . . . . .	251
<i>Ba'ha Ou'llah.</i> L'Épître au Fils du Loup ( <i>Cl. Huart</i> ). . . . .	267
<i>G.-A. Barton.</i> The Tablet of Enkhegal ( <i>L. Delaporte</i> ). . . . .	94
<i>C. Bigg.</i> The Christian Platonists of Alexandria ( <i>E. Bréhier</i> ) . . . . .	399
<i>W. Bousset.</i> Kyrios Christos ( <i>H. Jeanmaire</i> ) . . . . .	392
<i>R. Cirilli.</i> Les prêtres danseurs de Rome ( <i>H. Jeanmaire</i> ). . . . .	262
<i>Fr. Cumont.</i> Les mystères de Mithra ( <i>Ad. Reinach</i> ). . . . .	386
<i>L. Finot.</i> Notes d'épigraphie, XIII ( <i>P. Oltramare</i> ). . . . .	245
<i>M.-D. Hennessy.</i> The coming Phase in the Religion ( <i>Goblet d'Alviella</i> ). . . . .	119
<i>G. Hoennicke.</i> Die Apostelgeschichte erklärt ( <i>M. Goguel</i> ) . . . . .	395

	Pages.
<i>O. Holtzmann.</i> Middot (von der Massen des Tempels ( <i>Mayer-Lambert</i> )).	110
<i>C.-F. Lehmann-Haupt.</i> Israel, seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte ( <i>Ad. Lods</i> ). . . . .	96
<i>J.-H. Leuba.</i> La psychologie des phénomènes religieux ( <i>M. Hébert</i> ). .	269
<i>H.-R. Mackintosh.</i> The Doctrine of the Person of Jesus Christ ( <i>M. Goguel</i> ). .	264
<i>I. Meinhold.</i> Joma (Der Versöhnungstag) ( <i>Mayer-Lambert</i> ). . . . .	110
<i>G. Murray.</i> Four stages of Greek Religion ( <i>J. Toutain</i> ). . . . .	259
<i>G. Norden.</i> Agnostos Theos ( <i>H. Jeanmaire</i> ) . . . . .	106
<i>W. Northcote Thomas.</i> Anthropological Report on the Edo-speaking peoples of Ni Geria ( <i>M. Delafosse</i> ) . . . . .	241
<i>W. Northcote Thomas.</i> Anthropological Report on the Ibo-speaking peoples of Nigeria ( <i>M. Delafosse</i> ). . . . .	241
<i>C. Pascal.</i> Le credenze d'oltratomba nelle opere leterarie dell' antichità classica ( <i>Ad. Reinach</i> ). . . . .	247
<i>H. Petitot.</i> Pascal, sa vie religieuse et son apologie du christianisme ( <i>A. Rebelliau</i> ). . . . .	112
<i>II. Pissard.</i> La guerre sainte en pays chrétien ( <i>P. Alphandéry</i> ) . . .	404
<i>A. Poebel.</i> The Babylonian Story of the Creation ( <i>L. Delaporte</i> ). . .	94
<i>A. Puech.</i> Les apologistes grecs du II <sup>e</sup> siècle ( <i>M. Goguel</i> ). . . . .	397
<i>E. Reuterskiöld.</i> De Nordiska Lapparnas Religion ( <i>C. P. Van der Voo</i> )	406
<i>Warde Fowler.</i> The religious experience of the Roman people ( <i>J. Toutain</i> ). .	101

## II. Notices bibliographiques :

<i>Année sociologique</i> , t. II ( <i>Goblet d'Alviella</i> ). . . . .	128
<i>P. Carus.</i> Publications sinologiques ( <i>P. Masson-Oursel</i> ). . . . .	414
<i>J.-N. Farquhar.</i> The Crown of Hinduism ( <i>P. Masson-Oursel</i> ). . . . .	274
<i>R.-A. Fawkes.</i> Studies in Modernism ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	277
<i>M. Franke.</i> Romuald von Camaldoli und seine Reformtätigkeit ( <i>P. Alphandéry</i> ). . . . .	127
<i>L. Gautier.</i> Introduction à l'Ancien Testament ( <i>Ed. Montet</i> ). . . . .	417
<i>E. Guimet.</i> Les portraits d'Antinoé au Musée Guimet ( <i>P. Alphandéry</i> ). .	275
<i>H.-F. Hamilton.</i> The people of God ( <i>M. Goguel</i> ). . . . .	122
<i>M. Hébert.</i> Jeanne d'Arc a-t-elle abjuré ? ( <i>P. Alphandéry</i> ). . . . .	418
<i>P. Horowitz.</i> Bâbâ Ratân, the Saint of Bhatinda ( <i>R. Basset</i> ). . . . .	125
<i>M. Leonhardy.</i> Der Kreuzzugsplan Kaiser Heinrichs VI ( <i>P. Alphandéry</i> ). .	128
<i>P. Macler.</i> Miniatures arméniennes ( <i>R. Dussaud</i> ). . . . .	418
<i>A.-G.-P. Martin.</i> Précis de sociologie africaine, t. I ( <i>R. Basset</i> ). . . . .	126
<i>P. Mearns.</i> Early Latin Hymnaries ( <i>A. Houtin</i> ). . . . .	276
<i>Passadoro.</i> Le aberrazioni dell' Islamismo ( <i>R. Basset</i> ). . . . .	124
<i>J. Paulhan.</i> Les Hain-Teny merinas ( <i>R. Basset</i> ). . . . .	276



	Pages.
<i>R. Perdelwitz. Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrus-briefes (Ch. Guignebert).</i> . . . . .	275
<i>M. Schwab. Le manuscrit hébreu n° 1408 de la Bibliothèque Nationale (R. Basset).</i> . . . . .	124
<i>M. Schwab. Le livre de Mardoché Joseph (R. Basset).</i> . . . . .	124
<i>W.-F. Storr. The development of English theology in the nineteenth century (A. Houtin).</i> . . . . .	277
<i>N. Turchi. Storia delle Religioni (P. Toutain).</i> . . . . .	273
<i>C.-H. Turner. Studies in early Church history (M. Goguel).</i> . . . .	123
<i>J.-J.-G. Vurtheim. Teukros und Teukrer (Ad. Reinach).</i> . . . . .	122

CHRONIQUES, par MM. René Dussaud et Paul Alphandéry.

*Nécrologie* : Hermann von Soden, p. 278 ; S.-R. Driver, p. 278.

*Généralités* : Fr. Cumont, Catalogue des sculptures et inscriptions antiques des Musées royaux du Cinquantenaire, p. 136 ; Annuaire de la Section des Sciences religieuses à l'École des Hautes Études, p. 186 ; W. Deonna, Études d'art comparé : simultanéité et succession, p. 139 ; Mortimer Durand, Vie de Sir Alfred Lyall, p. 140 ; La revue « Imago » et l'École de psychoanalyse, p. 140 ; Mélanges Maurice Holleaux, p. 280 ; Archiv für Religionswissenschaft, fasc. I et II de 1914, p. 284 ; E. König, Le terme de Volksreligion, p. 284 ; W. Deonna, Jacques Gaffarel, p. 285 ; Société d'Histoire ecclésiastique de la France, p. 286 ; Société pour l'étude de l'Histoire du droit, p. 285 ; Ouverture du *Museum für ostasiatische Kunst* à Cologne, p. 287 ; Deuxième semaine d'ethnologie religieuse à Louvain, p. 287 ; R. Pettazzoni, Les origines de l'idée de Dieu, p. 422 ; Cl. Piat, Quelques conférences sur l'âme humaine, p. 429.

*Religion des non-civilisés* : J. Nippgen, Les Angakoks, p. 426.

*Religions de la Perse et de l'Iran* : F. Nau, Formulaire de confession mazdéen, p. 136 ; Les études ethnographiques en France, p. 187 ; Bas-reliefs gréco-perses de Dascylion, p. 420 ; J. Garstang, Études sur la religion hittite, p. 423.

*Religion de l'Égypte* : Les fouilles d'Abou-Roach, p. 130 ; Graffiti de pèlerins à Abydos, p. 130 ; G. Jéquier, La panthère dans l'ancienne Égypte, p. 279 ; Fr. Poulsen, Tête de prêtre d'Isis trouvée à Athènes, p. 281 ; Maspero et Boussac, La légende des sources du Nil, p. 422.

*Religion assyro-babylonienne* : F. Perles, Le vocable babylonien *efimmu* dans l'Ancien Testament et le Talmud, p. 279 ; M. Pézard, Fouilles à Bender-Bouchir, p. 420 ; F. Thureau-Dangin, Textes relatifs à la religion assyro-babylonienne, p. 422.

- Judaïsme* : E. Naville, Archéologie et Ancien Testament ; l'A. T. a-t-il été écrit en hébreu ?, p. 279 ; F. Perles, Le vocable babylonien *ešimmu* dans l'Ancien Testament et le Talmud, p. 279 ; H. Plassart, La synagogue juive de Délos, p. 281.
- Islamisme* : 18<sup>e</sup> livraison de l'Encyclopédie de l'Islam, p. 137 ; Cl. Huart, Nouvelles recherches sur Selman du Fars, p. 137 ; 19<sup>e</sup> livraison de l'Encyclopédie de l'Islam, p. 234 ; I. Goldziher, Le mot *fiḫh*, p. 284 ; 20<sup>e</sup> livraison de l'Encyclopédie de l'Islam, p. 425.
- Autres religions sémitiques* : Winnefeld, L'Héliopolis syrienne, p. 135 ; Expédition archéologique en Syrie, conduite par l'Université de Princeton, p. 282 ; E. Vassel, Le Panthéon d'Hannibal, p. 424 ; Israël Lévi, La coupe et le fauteuil du prophète Élie, p. 428.
- Religions de la Grèce et de Rome* : Fouilles de M. W. V. Diest à Nysa, p. 131 ; Figurine grecque d'envoûtement, p. 131 ; Le dieu Trihianus, p. 132 ; Inscription latine de Judée, p. 132 ; Kugener, Constantin et l'art fulgurale des aruspices, p. 135 ; Courby, L'autel de cornes à Délos, p. 280 ; H. Grégoire, Inscription de Didymes, p. 280 ; F. Mayence, Fragments de loutrophores attiques à sujet funéraire, p. 280 ; Ch. Picard, La Potnia taurôn de Colophon, p. 280 ; P. Roussel, Règlements rituels découverts à Délos, p. 281 ; Vollgraff, Fronton du Temple de Zeus à Olympie, p. 281 ; Ad. Reinach, Trophées macédoniens, p. 281 ; Le Delphinion de Milet, p. 420 ; Frontières déifiées, p. 421.
- Religion des Celtes et des Germains* : Ad. Reinach, Les têtes coupées d'Alise et Hercule à Alésia, p. 281 ; E. Strong, La colonne de Mayence, p. 282.
- Christianisme primitif* : Inscriptions chrétiennes de Djemila, p. 132 ; P. Monceaux, Le couvent d'Hippone, p. 133 ; H. Grégoire, Inscription de Didymes, p. 280 ; Vincent et Abel, Bethléem, le Sanctuaire de la Nativité, p. 283 ; La lettre des Martyrs lyonnais de 177, p. 285 ; G. Morin, L'énigme de l'Ambrosiaster, p. 286.
- Christianisme du Moyen Age* : Monastère de l'Apa Apollô à Bâouit, p. 132 ; Sylvain Grébaut, Traduction du Qalémentos, p. 136 ; G. Leroux, Les églises syriennes à portes latérales, p. 280 ; J. M. Vidal, Bullaire de l'Inquisition française au xiv<sup>e</sup> siècle, p. 286 ; Pelliot, Le christianisme en Chine avant l'arrivée des Jésuites, p. 425 ; La Disputa del Ase de Fr. Anselmo Turmeda, p. 426 ; M. Hébert, Légendes lorraines sur trois martyrs céphalophores, p. 427 ; G. Morin, Anecdota Maredsolana, p. 428.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.















# PERIODICALS

RETURN TO the circulation desk of any  
University of California Library  
or to the

NORTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY  
Bldg. 400, Richmond Field Station  
University of California  
Richmond, CA 94804-4698

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

2-month loans may be renewed by calling

(415) 642-6233

1-year loans may be recharged by bringing books  
to NRLF

Renewals and recharges may be made 4 days  
prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

APR 21 1988

LD 21-

# PERIODICALS

